د. محسن خضر

جسور الحوار بين ضفتين

العرب والغرب



جسور الحوار بين ضفتين

العرب.. والغرب



٢ شارع امتداد رمسيس (١) - مدينة نصر - القاهرة

تليفاكس: ٢٤٠٢٤٦١٢ - ٢٤٠٥١٤٩٨

e.mail: af_madkour@yahoo.com

الطبعة الأولى: يناير ٢٠١١ م/ صفر ١٤٣٢ هـ

رقم الإيداع: ٢١٦٩٧ / ٢٠١٠

الترقيم الدولي: ٨- ٠٤٣- ٤٩٥ - ٩٧٧ - ٩٧٨

جسور الحوار بين ضفتين

العرب.. والغرب

د. محسن خضر



بيانات الفهرسة المكتبية
(إعداد: إدارة الشؤون الفنية بدار الكتب المصرية)

خضر، محسن.
جسور الحوار بين ضفتين: العرب والغرب/
محسن خضر . .
ط ١ . . القاهرة: دار العالم العربي، ٢٠١١.
١٧٦ ص؛ ٢١ سم . .
تدمك: ٨ ـ ٠٤٣ ـ ٤٩٥ ـ ٩٧٧ ـ ٩٧٨
١ . العالم العربي ـ علاقات خارجية ـ
مقالات ـ محاضرات
أ. العنوان
ديوى ٣٢٧,٥٦٠٤



إهــداء

إلى الرؤية العميقة التى منحنا إياها الراحلان

جمال حمدان وسيد عويس..

مصر الأخرى التى ضللنا الطريق إليها،

وجوهرها الفريد الذى أخطأه البصر فى غياب البصيرة..

مصر الدلالة والدور.. والباحثة عن خلاص.

محسن خضر

قاهرة المعز

2010 /7 /4

الفهـرس

مقدمة

التشويه المتبادل للصور بين الأنا والآخر

أيها المسلمون: تسألونني من أكون؟

أنا نصفان؛ نصفٌ يأتي من هنا.. ونصفٌ من كل مكان..

نصفٌ من لآلئ البحر.. ونصفٌ من الشواطئ البعيدة..

جلال الدين الرومي

هذا الكتاب مبحث في الصورة والإدراك والتصور. ومعلوم أن الصور المغلوطة والسلبية صانعة حروب ودمار؛ فعلى مدى التاريخ وقفت صورة سلبية في ذهن جماعة أو أمة أو شعب وراء نداء إعلان الحروب. ورَفَعَتْ العولمة، وفلسفة ما بعد الحداثة، والنيوليبرالية الجديدة من أهمية الصورة، بل إن كثيرًا من العداوات والصداقات تقف وراءها صورة معينة. أضف إلى ذاك اعتبارًا آخر هو أن فهم الذات، وتفكيكه لا يتم إلا بفهم الآخر؛ حيث إن الآخر مُتَمِّمٌ للأنا، وتعريف الأنا لا يتم إلا باستدخال الآخر.

وهذا ما يلاحظه مفكر عربي بارز هو «محمد نور الدين آفاية» في قوله «إن مصطلحات الهوية والاختلاف، الذات والآخر، العرب والغرب... إلخ، من بين هذه الكلمات الأكثر إثارة للجدل والتي أنتجتها اللغات العربية والأوربية، فهي بتأرجحها بين الأيديولوجيا والأسطورة، تُوَلِّد قلقًا حقيقيًا لدى الفرد أو الجماعة التي تجد نفسها في امتحان تاريخي». («الغرب المتخيل»، ص 7).

نعم، هذا الكتاب أبعد من حدود فضاء ساركوزى المتوسطى المريب. وإذا كانت المركزية الغربية الأوروبية مسئولةً عن تنميط الآخر المغاير وتهميشه، فما مسئولية الوعى العربى - واللاوعى - عن نفى صورة الغرب وتهميشه وتشويهه؟

إنه إذا كان صحيحًا أن الغرب اخترع شرقه، فبالمثل قد اخترع الشرق غربه. وبينما هذا التشويه فى المخيال العربى، والخطاب العربى معًا، على مستوى الوعى الغربى، يفصل «هشام جعيط»[1] بين رؤيتين غربيتين لنا؛ رؤية العالم الشعبى، ورؤية العالم المدرسى. فبينما تغذَّت الأولى من الحروب الصليبية، فإن الثانية تكوَّنت من المواجهة (الإسلامية / المسيحية) فى إسبانيا. الرؤية الأولى انتشرت على المستوى الخيالى، والرؤية الثانية انتشرت على المستوى العقلانى.

ومن تجربة التوسُّع العربى فى إسبانيا، وجنوب إيطاليا، وجنوب فرنسا، سيستمد الوعى الغربى الأسس الانفعالية العدائية لتمثله للإسلام فى نهاية العصور الوسطى.

وبالمثل، فقد همَّشت الثقافة العربية الغرب الأوربى من اهتمامها قبل الحروب الصليبية، وهو ما يلاحظه «برنارد لويس» فى كتابه "كيف اكتشف الإسلام أوربا؟" بأنه كان يكفى أن تكون الثقافة مسيحية لتفقد قيمتها عند مسلمى القرون الوسطى".

ولم يرَ المسلمون ما تعطيه أوربا للمسلمين وللثقافة العربية، وهى ملاحظة تستوقف «الطاهر لبيب» الذى يخلص إلى أن الخطأ السائد منذ هيمنة الثقافة الغربية، ومنذ أن أصبح الغرب - فعلًا - معلَمًا مرجعيًّا، هو إعطاء أهمية غير مناسبة الدلالة للعرب، وغياب الغرب فى مراحل لم يكن هناك ما يبرر غيابه عنها.

وهو ما يذهب إليه «مسعود ضاهر» حين يقول "إن صورة الآخر ليست حقيقية؛ إذ لا يظهر الشرق على حقيقته ولا الغرب على حقيقته، بل صورة كل

---

(1) هشام جعيط، أوروبا والإسلام (صدام الثقافة والحداثة)، دار الطليعة، بيروت 1995، ص 12.

منهما معكوسة فى مُخَيِّلة الطرف الآخر. صحيح أن الغرب اخترع شرقه، ولكن من الصحيح كذلك أن الشرق اخترع غربه، كُلٌّ من مَوْقِعِه، وكلٌّ بطريقته وآليَّاته. وإزاء رفض الخطاب العربى للصورة التى يحملها الغرب عن العربى والمسلم، فإنه لا يتساءل: ما الصورة التى يبنيها العربى لديه عن الغرب؟ إنه يتشكَّى من تشويه العرب لصورته، مع أن صورة العرب ليست أقلَّ تشويهًا».

إن هدف هذا الكتاب تعميق الجسر المستحيل والممكن بين ضِفَّتى المتوسط، والفضاء العربى الشرقى وضفة الأطلسى، انطلاقًا من وحدة الأزمة، ووحدة الإنسان، ووحدة المصير. إنه دعوة للبحث عن الجذور المشتركة وتنميتها، وإبداع مشابهات جديدة تُنَمِّى الاحترام المتبادل وتوفِّر للتنوُّع الثقافى فرصةَ الازدهار. وكما يذهب «أولزاس سليمانوف» Suleimenov مؤخَّرًا (ديوجين ع 210) بقوله: «الفرصة سانحة أمام العالم ليتَّحد لكى يظل باقيًا إذا استطاع الشرق والغرب التطور بعمل مشترك وواعٍ مثل شِقَّى المخ، تمامًا مثلما نجح عمل الإيمان والعمل فى أوربا المستنيرة فى عصر النهضة. ولكى نفعل ذلك يتعَّين علينا أن نعرف الحقيقة كاملة عن أنفسنا، لا أن نعرف الحقيقة من جانب واحد. إن الشرق والغرب ـ كوكبنا الأرضى ـ هما موطن الإنسان الناطق والمفكر، وهذا هو التفكير الذى يجب أن ينبنى عليه أساس أيديولوجيا هذه المرحلة والنهضة الجديدة».

نقطة الافتراق بين أوربا والعالم الإسلامى

ليس من السهل تحديد النقطة الحضارية التى حدث فيها الاقتران الحضارى بين تقدم الشرق الإسلامى وتخلف الغرب الأوربى، إلى علاقة عكسية، وإن كان ليس من المستحيل أيضًا أن نُعَيِّن هذه (النقطة / النقلة الحضارية).

هل كان سقوط غرناطة فى الوقت نفسه الذى اكْتُشِفت فيه القارة الأمريكية (1492م) تاريخًا موضوعيًّا لهذه (المفارقة/ الانقلاب) بين وضعيتين حضاريتين تذهبان فى اتجاه معاكس؟

من المؤكد أن الشرق بدأ يفقد بريقه من القرن الثالث عشر، إلا أن القرن الخامس عشر شهد تبدُّل المواقع بين الشرق الإسلامى والغرب الأوربى.

ويحدد «مارشال هودجسن» فى كتابه الشهير «مغامرة الإسلام» The Venture of Islam (1974) أن التحول يبدو واضحًا لصالح القوة الأوربية، والتفوق الأوربى منذ القرن السادس عشر، فيقول: «ويتساءل مثل هؤلاء الأوربيين عن الأسباب التى جعلت مختلف الشعوب المتخلفة تنشط ـ فى الآونة ـ الحديثة بعد قرون طويلة من الجمود المصاحب لتسليمها بواقعها، وهم بذلك يُغْفِلون فى الواقع معجزة الكيفية التى تَحَقَّق بها ذلك؛ فهى بالفعل فترة وجيزة تزيد قليلًا على القرن، تلك التى استطاع فيها الأوربيون أن يتبوَّءوا تلك المكانة الفريدة فى العالم» (ص178).

إلا أن «شارل عيساوى» يحدد حلول القرن الخامس عشر على أنها بمثابة نقطة للتقاطع، وتحوُّل للميزان، فيذهب إلى أن كِفَّة أوربا كانت راجحة فى كل مجالات القوة مع مطلع القرن الخامس عشر على الأكثر باستثناء المجال العسكرى. وحيث إن هذه القوة كانت قد قامت على أساس من النشاط الذهنى المعتمِد على قاعدة واسعة من الموارد البشرية والطبيعية، فقد كانت أوربا قادرة على المزيد من التوسع اللامحدود. وقد اتضح ذلك جليًّا بطريقة مؤلمة لبقية العالم فى القرنين الثامن والتاسع عشر (تأملات فى التاريخ العربى، ص131).

ويذهب «هودجسن» إلى أنه فى القرن السادس عشر، كان تكافؤ المجتمعات المدنية بين الشرق والغرب لا يزال سائدًا، فيقول: «هذا المظهر من تاريخ العالم إنما يعكس التاريخ الأوربى من زاوية أن ازدهار النهضة لم يكن ـ فى حد ذاته ـ تخطِّيًا لحدود مستوى المجتمع الزراعى، ولكن التغيرات الجوهرية كانت فى طريقها إلى الحدوث مع نهاية القرن السادس عشر. وبنهاية القرن الثامن عشر، كانت كلها قد اكتملت ـ على الأقل ـ فيما يتعلق بمجالات معينة وأماكن معينة؛ مثلًا ما يتعلق بالفيزياء الفلكية فى نصف الكرة الغربى وإنتاج الأقمشة القطنية فى إنجلترا» (ص180).

وقريب من الرؤيتين السابقتين ما ذهب إليه «بشارة خضر» من أن «التحول

بدأ فى وقت مماثل عندما فقد البحر المتوسط وضعه المركزى، باكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح الذى غيَّر طرق التجارة، وحرم المسلمين من فوائد تجـارة الترانزيت. كما أن اكتشاف أمريكا أظهر تفوق أوربا الأطلسية على المتوسط، وإعادة الفتوح الإسبانية على الإمبراطورية العربية، بالإضافة إلى تراجع المسلمين العرب أمام الإمبراطورية العثمانية الصاعدة» (أوربا والوطن العربى.. القرابـة والجوار، ص9).

ومن الغريب أنَّ الشرق الأوسط الإسلامى فى القرنين التاسع والعاشر كان أكثر تقدُّمًا من الغرب فى تطوره الاقتصادى، وفى مجال العلوم الفلسفية والأبحاث والتعليم وإنشاء المدن والمعمار والحِرَف اليدوية وغيرها. إلا أننا يمكن أن نحدد نقطة القوة الحضارية التى صنعت هـذا التحـول فـى التفـوق الأوربـى التِّقْنِـى، والذى بدأ فى تاريخ مبكر جدًّا، وهو ما يلفـت «لين وايـت» النظـر إليـه بقولـه: «منـذ القرن السادس تقريبًا، بدأت أوربا تُظْهِر إبداعًا فى مجال التقنية يفوق ـ فى أهميته ـ ذلك الذى حدث فى الإمبراطورية الإسلامية والبيزنطية الأكثر تطورًا فى ذلك الوقت. ومع منتصف القرن الرابع عشر ـ بعد أن زاد اختراع ساعة الحائط الآلية من عدد الحرفيين المهرة فى صناعة الآلات المعدنية ـ تفوَّقت أوربا على الصين وتصدَّرت الزعامة الثقافية العالمية».

ويحدد «وايت» مجالات التفوق الأوربى التقنية التي حقَّقت التفوق على المسلمين فيما يلى:

- بناء السفن والملاحة وصناعة السلاح.
- ساعات الحائط، والنظارات، والطباعة.
- المحراث كثير العجلات، ولجام الخيول وحدادتها، والاستخدام الواسع للمنجل.
- تطور طواحين المياه.

ويربط «إيليا هواشتور» بين الجمود الذى ساد الشرق الأوسط والتقدم التقنى الأوربى، وإن كان يُفسر هذا الجمود باستبدال أشكال مختلفة من السيطرة

والاحتكار والابتزاز تحت حكم المماليك بالمشروعات الحرة تحت الحكم العباسى والحكم الفاطمى، مما حَرَمَ معظم صناعات الشرق الأوسط من المنافسة مع السلع الغربية المصنعة فى القرن الرابع عشر (راجع عيساوى، ص 117).

وإن كان هناك من يُعْزِى التفوق التِّقَنى الأوربى إلى الضغط السكانى؛ ففى حين نقص عدد سكان البلدان الإسلامية ـ بعد زيادته من القرن السابع وحتى القرن الحادى عشر، مؤديًا إلى ازدهار الزراعة؛ بسبب وباء الطاعون الأسود الذى خفَّض عدد السكان فى المنطقة، وظل عدد السكان منخفضًا حتى القرن التاسع عشر ـ فى المقابل زاد عدد السكان بمعدلات كبيرة فى أوربا.

ويضيف «شارل عيساوى» إلى عامل التفوق التقنى السبق فى المجال الاقتصادى؛ سواء على مستوى الفكر الاقتصادى، أو الممارسة الاقتصادية؛ فقد كان ابن خلدون والمقريزى قِمَّتين فى مجال التحليل الاقتصادى، ولكن الاهتمام تراجع بعدهما لدى المؤرخين المسلمين وخاصة لدى «الجبرتى». ويعيب «عيساوى» على مؤرِّخى ما بعد القرن السادس عشر عدم اهتمامهم بالثقافة الغربية عكس اليابان التى تزايد اهتمامها بالتعليم الغربى فى القرن الثامن عشر. ومن مجالات التفوق الغربى الاقتصادى؛ التفوق الكبير فى أساليب المحاسبة الأوربية التى تم اكتسابها بعد استخدام نظام القيد المزدوج لمسك الدفاتر فى أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر. كما تفوق الأوربيون على المسلمين فى بناء هياكل اقتصادية أكثر تعقيدًا واستمرارًا مثل نفايات التُّجَّار والصُّنَّاع. وبالإضافة إلى ذلك تقدم الملاحة الأوربية التى فاقت غيرها من أساطيل العالم وخاصة فى التقنيات الملاحية كصناعة السفن والخرائط. وأخيرًا التفوق الأوربى فى مجال المصارف والسياسات الاقتصادية.

ويخالفه «شيرجس» فى المقابل؛ فيرى أن المدرسة العربية القديمة استطاعت أن تنتظم باستمرار إلى أن تطورت فى القرنين العاشر والحادى عشر الميلاديَّين إلى أكاديميات مستقلة. وأن انتقال النموذج العربى للجامعات قد تَـمَّ إلى جانب زيارات الحجاج المسيحيين منذ القرن الثانى عشر، وإلى جانب الاحتكاك البشرى المُكثَّف بين العالم الإسلامى والمسيحى بواسطة مراكز العلوم

العربية فى أوربـا مثـل: سالرنـو، وطليطلـة، وشـارت، ومونتبليه، وباريـس، وأكسفورد، وباليرمو.

وأخذ التراث العلمى الإسلامى المبصر ينتقل منذ أواسط القرن العاشر إلى أوربا بواسطة بيزنطة، وصقلية، وإسبانيا، واستمر خمسة قرون إلى أوائل القرن السادس عشر الميلادى.. ووصل الأمر إلى أن جربير ذى أورياك Aurillac (البابا سلفستر الثاني Silvestre II فيما بعد) ارتحل إلى قرطبة «طلبًا للحكمة» فى الفترة من سنة 967 إلى سنة 970م، وكانت مكتباتها تضم آلاف المجلدات المنقولة إليها من المشرق، وسوف تشهد قرطبة أكبر حركة ترجمة إلى اللاتينية طيلة قرن، وخاصة بعد سقوط الأندلس، وبتشجيع من مطران طليطلة ريمدندو Raimundo (1126 ـ 1125).. بهذا ولذا فإن نهاية القرن الخامش عشر ومطلع القرن السادس عشر شكل نقطة الانتقال الحضارى من العالم الإسلامى إلى الغرب الأوربى بلا رجعة.

سوف تظل حروب التشويه متبادلة بين الشرق والغرب، إذ يلاحظ «جاك فريمو» فى كتابه «فرنسا والإسلام من نابليون إلى ميتران» أن الإسلام فى نظر الكاثوليك ليس إلا هرطقة فى أحسن الأحوال. أما التوراة والأناجيل، فلا تحتوى فى نظر المسلمين إلا على ما هو مُزَوَّر».

وتعترف «ماريا روزا مينوكال» Menocal فى كتابها «الدور العربى فى تاريخ الأدب القروسطى.. تراث منسى»، (1987) بإصرار الغرب على تهميش الإسهام العربى الإسلامى فى نهضته، بل وإلغائه، تقول: الصورة العقلية الشائعة لدينا، والأكثر تغَلْغَلًا هى تلك المتعلقة بأنفسنا وثقافتنا، أى الصفة المسماة «غربية»، وسواء أطلقنا هذه التسمية أم لا، فإننا محكومون بالتصور القائل إن هناك تاريخًا ثقافيًّا مميّزًا لنا، ويمكن وصفه بأنه «غربى»، وهو يتعارض ويتناقض مع أى ثقافة «تاريخ غير غربى»(ص 249)، وهو قريب مما يذهب إليه «عبد الرحمن بدوى» فى كتابه دور العرب فى الفكر الأوروبى).

ويتشكك هشام جعيط فى كتابه «أوربا والإسلام» إذا كانت الأحكام القروسطية المسبقة قد أُدخلت فى اللاوعى الجماعى للغرب فى مستوى عميق، فهل يُسمح أن تخرج منه؟

ومع كون الإجابة بالنفى، إلا أنه يلاحظ أن الإسلام لم يعد معتبرًا ـ منذ القرن السادس عشر ـ العدو اللدود، بقدر ما اعتُبرَ دينًا بسيطًا خارج التيار الروحى للمركزية الإنسانية. وطوال العصر الحديث جسدت المسيحية ـ وبكل قوة فى الغرب ـ الاتجاه المعادى للإسلام. لكن موقف النخبة الأوربية كان مختلفًا؛ فبينما تلاشى الإسلام العربى من الأفق الأوربى فإن الإسلام التركى يتكامل فيه. وساعدت الفكرة العلمانية على التأمل العقلانى، وانفتاح نظرة جديدة للكون، تمكنت من رؤية الإسلام بعمق، كجزء متمم ومهم من الحياة الإنسانية.

وفى المقابل فإن العرب الذين عرفوا الإفرنج وهزموهم قبل أن يدحروهم، لا يقبلون اعتبار الحروب الصليبية ـ وكان آخرها حرب الخليج ـ حدثًا ماضيًا؛ فكثيرًا بقيت المدركات العربية للغرب متأثرة بهذه الحقبة.

وهكذا مارس التشويه آلياته على الجانبين؛ بقى الإسلام فى النظرة الشعبية الغربية مزيجًا من التوحش والبربرية والعنف، ووَسْم الإسلام العربى كدين متعصب عدوانى، وبدائى، هذا على المستوى الشعبى. أما على مستوى النخبة فقد أدركتْ مكانة الإسلام والشرق الجديين، إلا أن الاستشراق ناصب الإسلام العداء، وانطوى ظاهره العلمى على عداء مبطن.

وإذا كان الأنا يقوم بتحديد نفسه بالتغاير مع الآخر، فإن إعادة بناء الذات العربى تستدعى بالضرورة التعامل النقدى مع الآخر. لقد وازى النهوض الغربى منذ القرن الخامس عشر الانكسار والتدهور العربى، وبالتالى قوى التقوقع نحو الذات الثقافية المهددة. وكما يلاحظ «الطاهر لبيب» أنه «فى الوقت الذى بدأ فيه مجال الآخرية ينفتح أمام الغرب، كان مجالها قد بدأ يتقلص فى الثقافة العربية ويتحول إلى زاوية حادَّة مصوَّبة نحو آخر يختزل الجمع فى مفرد العداوة الجديدة (الغرب). إن الثقافة العربية التى بدأت تنكمش داخليًّا وتهتز أمام الخطر الخارجى بدأت تُفْرِز صورًا عن العالم وعن الآخر أكثر ضيقًا وتنميطًا. وجاءت مرحلةٌ عمَّق فيها الاستعمار ازدواجية صورة الغرب (صورة العدو المتقدم)، وهى ازدواجية ثابتة تقريبًا، منذ النهضة إلى اليوم».

ومنذ القرن التاسع عشر – كما يقول «عبد الله العروى» – بات وعى العرب لذاتهم لا ينفصل عن وعيهم للآخر الأوربى.

ويحدد «حسن حنفى» هذا المعنى بوضوح فى (علم الاستغراب) حيث يذهب إلى أن «الآخر بالنسبة لنا على وجه التحديد هو الغرب.. أما هجمات الشرق ـ التتار والمغول ـ فقد أتت للحرب ورجعت بالحضارة واستقرّت سِلْمًا تشارك فى صنعها. وإبان الاستعمار الحديث قوى الآخر فى وعى الأنا، وتأكد عبر التاريخ أكثر من مرة أن الآخر هو الغرب».

وربما يعتبر افتقار الغرب للتقدير الصحيح لأهمية إسهامات المسلمين فى الثقافة العربية ـ من أسباب الإحباط الذى يشعر به العرب بالنسبة للغرب[1].

كانت النصوص العربية فى القرن الثانى عشر رائجة فى أوربا فى عصورها الوسطى، وكانت النصوص العربية موضوع الشروح والمناقشات المتعددة، وخاصة إسهامات ابن سينا، وابن رشد، وفى نهاية العصور الوسطى كان لكتاب ابن سينا «القانون» تأثيره الكبير على جامعة بادوا Padia وفى عام 1405، فى بولونيا، تمحورت النظريات العلمية حول اثنين من مفكرى اليونان هما «أبقراط» و«جالينوس»، واثنين من مفكرى العرب هما «ابن رشد» و«ابن سينا» (وربما كان عبد الرحمن بدوي ورشدي راشد من أهم من رصدوا هذا التأثير).

لا شىء يمنع من بدء الحوار الحضارى بين الأنا العربى والآخر الغربى. وليس سهلًا التخلص من المدركات المشوّهة للطرفين فى وعى كل منهما، ولكنه ليس مستحيلًا.

إن «برهان غليون» يلاحظ فى (الوعى الذاتى) أن الوعى العربى لم يستطع أن

---

(1) من المؤلفات التى صححت إسهام الشرق فى نهضة الغرب:
ـ فاليتر بيركيرت، الأثر الشرقى فى الثقافة اليونانية فى العصر البدائى الأول (1991).
ـ مارتن برنال، أثينا السوداء.. الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية (1991).
ـ تشارلز بنجليس، الأساطير اليونانية وبلاد الرافدين (1994).
ـ إ.ل. راثيلا، الماضى المشترك.. أصول الآداب الشعبية الغربية (2000).

يتقبَّل الغرب كما لم يستطع أن يرفضه، ولم ينجح فى تحويله ليصبح أليفًا وصالحًا للاستيعاب، كما لم ينجح فى أن يحوِّل نفسه ليصبح قادرًا على تمثله واستيعابه. بقى الغرب بالنسبة لنا منذ أكثر من مرة: ساوا ومرعيا، قاتلًا ومخلصًا، فاتحًا وحاميًا. وبقينا كما نحن خائفين منه ومسحورين به. وكما أخفقنا فى إيجاد نقطة التوازن بين طموحاتنا ـ للاندماج معهُ ـ وإمكاناتنا؛ لنُحدِّد لأنفسنا موقفًا منه ومكانة فيه؛ فنتصالح معه.. لم نعثر أيضًا على دائرة التعامل والتبادل الإيجابى مع الغرب حتى نصالح أنفسنا به.

ما زلنا نتأرجح بين الذوبان فى الغير والخروج عليه حتى أصبح الاستلاب عالمًا لنا وأسلوبًا فى معاملة العالم. إنه التعبير عن عودة المكبوت الماضوى بما فيه من نقص وجهل وعشائرية وتأخر وامتهان لقيم الحرية والإنسانية من جهة، وتجسيد للغزو الثقافى والحضارى الغربى من جهة ثانية. لم نستطع أن نخرج عليه، ولا نجحنا فى تبديله.

ومنذ «هنتنجتون»، و«فوكوياما»، و«برنارد لويس»، و«نيكسون» من قبل، ومرورًا بهجمات 11 سبتمبر 2001، وغزو أفغانستان والعراق 2003، تداخلت العداوة الأيديولوجية مع الحوار المسلح، ونجح الإعلام والخطاب السياسى الغربى فى لصق صفة الإرهاب بالعرب والمسلمين، وأُعطيت قُبلة الحياة للنظرة المانوية التى تقسم العالم إلى أشرار وأخيار، وأنصار وخصوم، لا فارق بين رؤية ابن لادن وجماعته، أو بوش وعصبته.

ما أصعب أن نقيم الحوار الثقافى بين خصمين يتبادلان القَصْف، ولكننا نعتقد أن مهمة تصحيح صورة الآخر مهمة علمية وإنسانية تستحق المجازفة من أجلها.

إنها مهمة مزدوجة من الطرفين ـ العرب والغرب ـ لتصحيح تراكم التشويه التاريخى، والخروج من الكهف الأفلاطونى المتربع فى الوعيين ـ العربى والغربى ـ وهو تحدٍ مشترك للطرفين كما يصوغه جاك فريمو بقوله «نجد أن الحل يكمن فى رفض الحلول التبسيطية، أو فى الاعتقاد بالتطور الخطى والمستقيم والمحتوم الذى نكتفى بقبوله. إنه يكمن فى البناء الصبور والبطىء وغير المرئى كثيرًا لسلسلة من العلاقات والروابط بين البشر الذين يحرصون على التقدم شيئًا فشيئًا».

ولعل المؤلف يشارك فى عمل علمى مهم فى هذا الاتجاه يقوده معهد «جورج إيكرت» الألمانى الذى يعنى بتصحيح صورة الآخر فى الكتب المدرسية فى أوربا والعالم العربى بالتبادل، وعبر مشروع مستمر شهد ثلاث ندوات حتى الآن عُقدت فى برانشفايج والقاهرة، وضمت باحثين ألمانًا وعربًا ويتوج الجهد بإخراج كتاب يضم هذه الرؤية البناءة من الجانبين.

نعم.. أن ينظر كلانا للآخر بعينين، وليس بعين واحدة!

القسم الأول

في البدء كان السلاح

تَـكَوُّن صورة الآخر لدى العرب والغرب
فى العصور الوسطى

منـذ الحـروب الصليبـية أنتـج الغـرب قاموسًا نمطيًّا عـن الإسـلام والعـرب، لا يزال صامدًا فى معظمه حتى الهجوم الأخير على برج التجارة العالمى والبنتاجون.

وإذا كانت الهوية تتمثل فى الوعى الضدِّى بالآخـر مثلما تتمثـل فى الوعـى بالذات، فإن البحث التحقيبى فى تاريخ هذا الوعى المتبادل بالآخر مسألة غاية فى الأهمية.

إن موروث الصور المنتجة المتبادلة بين الشرق والغرب وتطورها، عملية دينامية معقدة يعاد إنتاجها بين الحين والآخر سواء فى الأندلس، أو مع محمد على، أو جمال عبد الناصر، أو صدام حسين والقذافى، أو مع عمر عبد الرحمن، والشيخ أحمد ياسين وياسر عرفات وعبد الوهاب المسيرى. وفى هذا الاتجاه يذهب «محمد نور الدين آفاية» إلى أن عملية تكوين صورة الآخر تقع بين الأيديولوجيا والأسطورة، كما أن الشحنة العاطفية والحمولة الدلالية لإشكالية الهوية الثقافية فى علاقاتها إنتاج للمقولات السابقة نفسها. كما أن تأرجح أسئلة الهوية والاختـلاف، الـذات والآخـر بـين الإرادة المهووسـة للاحتـواء الأيديولوجى وبين بلاغة المتخيل.

وتكتسب المسألة الغربية فى الوعى واللاوعى العربيَّين والإسلاميين منذ الحروب الصليبية وحتى اليوم أسماء جديدة متغيرة، كما لو أن كل فترة من فترات

التاريخ الجدلى لعلاقة الشرق والغرب تفرز نمطها الصراعى، وأن لحظات التفاهم والهدنة والاعتراف تبدو نادرة.

هل يمكن أن نعتبر حملة الاضطهاد الهائلة التى تعرّض لها العرب والمسلمون فى الولايات المتحدة الأمريكية خاصة، والغرب عمومًا بعد تفجير مركز التجارة العالمى ومعركة الحجاب بفرنسا والمآذن بسويسرا مؤخّرًا، منعزلة عن تاريخ الحروب الصليبية، وعن التجربة الأندلسية، أو الدور الغربى المتآمر فى إقامة الكيان الصهيونى الاستيطانى العنصرى فوق الأرض الفلسطينية وتأمين تفوقه؟

كيف تمثّل العرب والمسلمون الغرب، وكيف تمثلهم الآخر أيضًا منذ تجربة الصدام الهائلة فى الحروب الصليبية؟ وماذا تولد عن تجربة الاحتكاك بين الثقافتين فوق أرض الشام؟

يلاحظ «محمد عابد الجابرى» أنه منذ الحروب الصليبية وصولًا إلى الاستعمار الغربى الحديث، وإلى الاحتلال الصهيونى .. ارتبطت الأفكار التبشيرية أو الإعلامية أو الأكاديمية بالأساطير.

لم تكن الحروب الصليبية مجرد حوادث وقعت فيما بين القرنين الحادى عشر والرابع عشر؛ فالبذور قد زُرعت منذ أمد طويل وبُنيت منذ ذياك الوقت.. وكما يؤكد المؤرخ «كافين رايلى» أن «تاريخ الحروب الصليبية يجب أن يُظهر لنا أننا قادرون على تبرير آية من مشيئة الله.. وأن كلماتنا لا علاقة لها بأفعالنا فى أمور الحرب والحب.. وأننا يجب أن نرى حروبنا كمغامرات مقدسة باعتبار الحروب المقدسة من أقوى موروثات ماضينا المسيحى الغربى».

وقد استندت الحروب الصليبية إلى مضمون دينى، ولكنه مضمون كاذب وشكلى.. فزيارات الحجاج المتزايدة فى العدد وفى التنظيم للأراضى المقدسة فى فلسطين أوجدت لدى الأوربيين بالمِثْل رغبة فى الدخول إلى الأراضى المقدسة. كما أن القيمة الأخروية للقدس، وللقبر المقدس والقيمة التطهرية للحج؛ من الأمور التى جعلت الحملة الصليبية واجبًا مقدّسًا يوضع نصب أعين العامة ـ كما يرى «شاخت» ـ مع وجود فكرة أهمية تقديم العون للمسيحيين الشرقيين بحجة اضطهادهم فى الشرق.

والأخطر أن مفهوم الحروب الصليبية ظل مستمرًا ليشكل جوهر الأيديولوجية الاستعمارية فيما بعدُ وحتى اليوم، وترسخت فكرة الحملات الصليبية فى الوعى الدينى السياسى فى الغرب الإقطاعى، وكانت السياسة الشرقية للأنظمة الملكية الأوربية تتلوّن بلون الأيديولوجية الصليبية وكانت تُفسَّر على أنها استمرار للحملات الصليبية القديمة المألوفة.

ويتوقف «جمال حمدان» عند هذه الاستمرارية للأيديولوجية الصليبية، فيلاحظ أن الحروب الصليبية ظل تيارها متصلًا كالسيال الكهربائى وأقرب إلى صورة أرجل الجراد المنتشر منها إلى صورة أسراب الطيور المهاجرة.

وإذا كانت الحروب الصليبية باعتراف المؤرخين الغربيين أنفسهم «درسًا حضاريًّا قبل كل شيء لأوربا، فقد كانت احتكاكًا حضاريًّا بين الشرق المتقدم والغرب المتخلف».

تحول الغزو والعدوان إلى درس تعليمى فى التحضر.. هُزم الغرب فى ميدان القتال ولكنه اقتنص علم المسلمين، وثقافتهم، ورقيّهم.

ربما كانت أسباب الصليبيات ـ فى رأى السواد الأعظم من المؤرخين ـ حروبًا استعمارية؛ استعمارًا سياسيًّا واقتصاديًّا لا شبهة فيه إلا شبهة قناع الدين. بل يعدها بعض كتاب الغرب أول حركة استعمارية كبرى قام بها الغرب ـ فى العصور الوسطى. ولعلها فى الحقيقة حلقة الوصل ومرحلة الانتقال بين الاستعمار الجزئى القديم ـ الذى باشرته أثينا وروما ـ وبين الاستعمار الحديث الذى ستخرج إليه أوربا فى المستقبل.. وهى فى الحالتين ليست ـ إستراتيجيًّا ـ إلا مظهرًا من مظاهر الصراع بين القوى البحرية الغربية والمناطق البينية فى العالم القديم.

وإذا كان المغزى الرئيسى للحركة الصليبية هو أن أوربا الغربية اكتشفت روحها من خلال هذه الحركة وهى نتيجة إيجابية جبَّت آثار مراحل الفشل السياسى والحربى الذى صادفته، فإن هناك شبه اتفاق على أسباب فشل هذه الحروب فى تحقيق هدفها الأساسى وهو إقامة مستعمرات صليبية فى

الشرق، والحفاظ عليها لتكون مراكز لإخضاع الشرق الإسلامى تحت دعاوى إسلامية.

لقد فشلت الحروب الصليبية بسبب: سوء نظام الصليبيين، وعدم توحيد قيادتهم، وكثرة المنازعات والحروب فيما بينهم، وعدم تورُّعهم عن السلب والنهب أثناء زحفهم، فوق ما كانوا عليه من عدم تعاون مع الدولة البيزنطية بسبب تخوفها من نواياهم واجتماعهم.

كما أن تطور الأوضاع داخل أوربا ساعد على تقويض بنيان المراكز الصليبية فى الشرق؛ فقد نجحت الحروب الصليبية فى بدايتها عندما كانت أوربا تربطها فكرة واحدة ـ هى فكرة الإمبراطورية العالمية والكنيسة العالمية ـ ولكن التفكك السياسى الذى أصاب وحدة الغرب بسبب الوحدات القومية المتصارعة كان السبب الأساسى فى شرخ الحروب الصليبية، والدليل على ذلك نشوب الخلاف بين «فيليب أوغسطس» ملك فرنسا و«ريتشارد الأول» ملك إنجلترا أثناء الحملة الصليبية الثالثة.

ويلخص «أرنست باركر» نتيجة هذه الحروب المعقدة فى عبارة واحدة مهمة لها دلالاتها المتعددة «فهذه الحروب لم تنته باحتلال مسيحيى الغرب للشرق، بل انتهت باستيلاء الشرق الإسلامى على الغرب المسيحى. وفى القرن الخامس عشر انتصر الهلال على الصليب فى كل مكان من أوربا، وجرى تدمير الحروب الصليبية والبعثات التبشيرية معًا». وهى نتيجة لها أكثر من دلالة إذا أخذنا فى الحسبان موضوعية «باركر» بوصفه مؤرخًا. ومن ثم فإن تلك الممالك الصليبية فى الشام قد دامت بالفعل فى أغلبيتها حقبة قصيرة نسبيًّا، كانت تمزقها التناقضات الاجتماعية والدينية، فلم تستطع أن تصمد لضغط العالم الإسلامى ثم لضغط عالم الروم.

الزعامة البابوية فى أوربا

أدَّى إخفاق الحملات الصليبية وما يرتبط به من فشل أصاب خِطَط الاتحاد الكنسى إلى تقويض سمعة البابوية نحو أواخر القرن الثالث عشر بصورة شديدة وإلى اطراد تدهورها.

لقد لعب البابوات المصلحون منذ منتصف القرن الحادى عشر دورًا رئيسيًا فى تكييف ومفهوم الحروب الصليبية وتحديده. وقد اختلطت بهذا المفهوم أفكار حول طبيعة مهام الملوك المسيحيين والفرسان المسيحيين والحجاج المسيحيين. غير أنه كان لمفهوم الحروب الصليبية مزية أخرى، وهى توجيه الكثير من قوى العالم غير الكنسى ـ وبالأخص تلك الطاقات الجديدة المتوثبة فى شمالى فرنسا ـ خاصة فى بعض الأحيان، فى حين تغلبت الاعتبارات الدنيوية فى بعضها الآخر.

لقد وضع البابوات أنفسهم فى صدارة الحملات الصليبية منذ أن دعا البابا «أوريان الثانى» إلى غزو أرض العسل واللبن «فى فلسطين استجابة لأمر يسوع المسيح»، وحيث القدس«محور الكون، منطقة فائقة الخصب جنة ثانية» وبادر الجيوش الصليبية المسافرة إلى الشرق بعد نجاح دعوته قائلًا: «روحوا فى الدرب المؤدى إلى القبر المقدس.. انتزعوا هذه الأرض من الشعب الكافر. افتحوها لأنفسكم». ويرى «باركر» أن الحروب الصليبية انتقلت من الدعوة إلى إصلاح أحوال رجال الدين والعودة إلى «فضائل المسيحية» إلى جعل البابا زعيمًا للعالم المسيحى يسعى إلى نشر نفوذه الدينى خارج العالم المسيحى.

وكما تلاحظ «رشا» أنه يصعب حقًّا الاستهانة بدور البابوات فى علاقات الغرب بالإسلام، وفى كل الأمور المتعلقة كانت المبادرات البابوية جوهرية فى الحروب الصليبية.

وقد أتاحت الحروب الصليبية فرصة طيبة لإظهار زعامة البابوية على العالم الأوربى وتأكيد هذه الزعامة ومن ثم زيادة سلطان البابوية.

كما أفادت الكنيسة من توسع ملكيتها للأراضى؛ فالحروب الصليبية عنت بالنسبة للطبقة الإقطاعية فى أوربا الغربية سفك الدماء بمقادير هائلة؛ ذلك أن النجاحات فى الشرق كانت تكلف ضحايا كبيرة. ونتج عن الحملات الصليبية تغيرات ملحوظة جدًّا فى توزيع ملكية الأرض فى بلدان الغرب، وعلى الأخص أَسْهَمَ رحيل الفرسان إلى ما وراء البحار فى توسيع ملكية الكنيسة للأراضى.

النتائج السياسية والاقتصادية للحملات الصليبية فى أوربا

أدَّت الصليبيات من الناحية السياسية إلى إضعاف أمراء الإقطاع؛ لأن كثيرًا منهم احتاجوا المال للمساهمة فى النشاط الصليبى؛ فباعوا الحرية لكثير من أتباعهم، مما أدى إلى اهتزاز النظام الإقطاعى من جهة، وتحرُّر المدن وازدياد نفوذها ـ فضلًا عن ازدياد قوة الملوك ـ من جهة أخرى.

كما أدت إلى توحيد فرنسا سياسيًّا تحت حكم ملوكها؛ لأن الفرنسيين كانوا يتمتعون بنموٍّ ملحوظ فى الوعى القومى عن غيرهم من الشعوب .. وكانت الحملات الصليبية أول ما وحَّد أوربا ومنحها شعورًا بالقومية حتى ليعتبرها بعض الباحثين بداية التاريخ الحديث.

أما فى ألمانيا فقد عزَّزت تلك الحملات سيادة روح الانقسام والتجزئة إلى إمارات مستقلة.

ومن الناحية الاجتماعية والاقتصادية، فقد ساعدت الحملات الصليبية على ظهور طبقات جديدة فى المجتمع الأوربى نتيجة تناقص الأقنان وازدياد نفوذ البرجوازية وظهور نفوذ المدن. هذا بالإضافة إلى أن الثروة التى تدفقت على غرب أوربا كان لها أثرها فى ازدياد السكان وتطور الحياة ولا سيما فى المدن؛ حيث ظهر الاتجاه نحو الترف والنعيم.

ومن الناحية التجارية، كسبت جنوة والبندقية من الحملات الصليبية، ومع أنهما فقدتا أواخر القرن الثالث عشر نقاط الارتكاز على الساحل الفلسطينى اللبنانى السورى، لكن بقيت لهما دولة استعمارية شاسعة، وبما ترتب عليها من ازدهار التجارة المشرقية وهيمنة تجارية إيطالية على البحر المتوسط. وبسبب الوضع المميز لمستوطنات التجارة فى سوريا، ارتبط النشاط التجارى الكثيف للتجار الإيطاليين بالتطور الاقتصادى فى أوربا، واستغلَّت المدن الإيطالية هذه الحروب فى احتكار أحياء تجارية بأكملها فى موانئ الشام ومدنها، واتخذتها قواعد لمباشرة نشاطها التجارى.

ويلاحظ «زابوروف» أن الإسكندرية والقسطنطينية ـ غير الخاضعتين للحكم الصليبي ـ كانتا فى القرن الثانى عشر تتفوقان من حيث أهميتهما على المدن البحرية فى فرنسا.. بل إن اهتمام التجار بالمشاريع الصليبية أخذ يقل تدريجيًّا؛ لأنها عرقلت كَسْب المزيد من الأرباح بصورة منتظمة من التجارة المشرقية.

وساعدت الثروة التى تدفقت على المدن الأوربية على تقدم أساليب التجارة والمحاسبة ومسك الدفاتر والأعمال المصرفية، وهى النواحى المرتبطة بالنشاط التجارى. وثمة نتيجة اقتصادية تجارية أدت إليها الحملات الصليبية، وهى المتصلة بالكشوف الجغرافية.

إن فكرة الحروب الصليبية قد أسهمت بقدرٍ ما فى حركة الاستكشاف التى أدت إلى اكتشاف أمريكا، واكتشاف الطريق إلى الهند عن طريق رأس الرجاء الصالح؛ فقد نجم عن الغزوات الصليبية والعمليات التجارية فى المشرق أن أدرك الأوربيون الغربيون أنه توجد وراء الدول الإسلامية دول أخرى لا إسلامية ولا مسيحية. وحيث ثبت أن الزحف على بيت المقدس عبر البحر الأبيض المتوسط أو عبر أوربا الشرقية غير عملى؛ بدأ بعضهم يفكر فى إمكان مهاجمة المسلمين من الخارج. والمؤكد أن بعض من شمل رحلات الاستكشاف برعايته ـ أو اشترك فيها ـ اعتبرها جهادًا صليبيًّا. فى حين حمل أعضاء هذه البعوث شعار الصليبيّين عند الوصول إلى جُزُر الهند، سواء بالإبحار حول إفريقيا أو عبر المحيط الأطلسى.

ويربط «أنور عبد الملك» بين الحملات الصليبية والكشوف البحرية الجغرافية ونشوء الموجة الاستعمارية؛ فالحروب الصليبية انطلقت واستمرت عدة قرون ضد العالم الإسلامى بالذات وضد القطاع العربى من هذا العالم بالتحديد، أى أنها لم تهدف إلى مجرد كسر الإسلام فى آسيا، وإنما ركزت كل جهودها على كسر بزوغ الإسلام فى القطاع العربى على وجه التخصيص، وقد بدأ هذا فى القرن العاشر، وليست الدولة الصهيونية على أرض فلسطين إلا تكرارًا للمحاولة الصليبية إنشاء «مملكة القدس» بوصفها القاعدة المتقدمة لغزو دول أوربا الكاثوليكية

فـي العصور الوسطي. وهنا يجب أن نلحظ أن ما يسمى بالموجة الكولونيالية الاستعمارية الغربية لم تبدأ إلا فى القرن الخامس عشر تقريبًا بواسطة الاكتشافات البحرية.

ويضيف «زابوروف» أثرًا آخر لهذه الحروب، هو ارتفاع مستوى الوعى الطبقى للإقطاعيين. فباشتراكهم فى المعارك ضد العدو المشترك بوصفهم القوة الحاسمة، أدركوا بجلاء انتماءهم إلى فئة اجتماعية واحدة ذات مصالح مشتركة، قابله ظلم الأسياد على الرعية بسبب النفقات الكبيرة فى الحروب الصليبية ورحلات الحج وكانوا يلقونها على عواتق الأقنان، فكان هؤلاء الفلاحون يزدادون فقرًا وبؤسًا بعد عودتهم إلى الوطن ولقى السواد الأعظم مصرعهم فى الشرق. ولم تكن الحروب - كما يلاحظ «فيليب حتى» - من صنع جيوش نظامية بل انتظمت كثيرًا من ميليشيا البروليتاريا والعبودية الإقطاعية، وهذا يعطى الصليبيات مسحة بربرية تُذَكِّر - بدرجة ما - بغارات البرابرة فى أوربا على الإمبراطوريات نفسها.

النتائج الحضارية والثقافية

* تأثير الشرق فى أوربا

يطرح السؤال نفسه: إلى أى مدى أثرت خبرة الحروب الصليبية على الشرق العربى فى الثقافة الأوربية؟ هناك من الباحثين الغربيين من يُرْجِع إلى الحروب الصليبية يقظة الغرب التى تَلَتْها فى المجتمع الاجتماعى والدينى والسياسى والثقافى، ومن بينهم من ردَّ إلى هذه الحروب وحدها تقدم أوربا بين (1100، 1300). ولكن الاتجاه الأغلب بين المؤرخين والمستشرقين الذين تصدوا لدراسة هذه الحملات، أنها لم تُحدث التأثير الكبير فى نمط الثقافة الأوربية ولم تترك بصماتها على حياتهم.

فيرى «وات» أنه إذا نظرنا إلى الجانب الحضارى وجدنا أن الصليبيين فى الشرق قد خبروا بعض الجوانب الجذابة من الحياة الإسلامية وحاولوا تقليدها

بعد عودتهم إلى ديارهم.. وقد شهدت مسالك الصليبيين فى الشام أن ترجمة بعض المؤلفات العربية فى أوربا إنما جاءت بصفة أساسية نتيجة التواجد العربى فى إسبانيا وصقلية.

أما «ماكندر» فيرى العكس؛ فقد كانت الصليبيات عنده درسًا حضاريًّا لأوربا، وحدث الاحتكاك الطبيعى بين الشرق المتقدم والغرب المتخلف ليحدث التحول الداخلى فى أوربا؛ حيث ارتكزت على تنمية وتطوير ما عرفته فى الشرق العربى حتى خرج فى النهاية أقوى من الشرق وليُحْدِث فى موازين الصراع تحولًا كبيرًا.

لكن «باركر» يرى أن خبرة الحملات الصليبية على الشرق العربى جددت دماء الحضارة الأوربية، فقد كان أثر الحروب الصليبية ـ الذى يلى فى أهميته العقيدة الدينية المسيحية ـ هو بث روح النشاط فى الحياة المدنية الأوربية لمعرفة الأوربيين بأسباب المسلمين التجارية والصناعية، إلا أنه لم يذهب إلى حدوث تأثير جذرى نتيجة ذلك.

ومن المنطقى أن يكون ميزان التجارة بين الشرق والغرب لصالح الشرق الإسلامى فى العصور الوسطى، ومن اللافت للنظر أن الذهب الإسلامى كان يستخدم فى التجارة داخل أوربا وقتذاك.

ولا يرى «زابوروف» أنها أحدثت تقدمًا فى أوربا إلا بقدر قليل، فلم تسهم إلا بصورة غير مباشرة فى العمليات التقدمية فى تطور الغرب الإقطاعى. إن أساس التغيرات التى طرأت فى حياة المجتمع الإقطاعى قد يكمن فى التطور الداخلى للاقتصاد الأوربى والأوضاع الاجتماعية. ومن هنا نستدل على أن الحملات الصليبية لم تحمل أى شيء جديد مبدئيًّا، وبالأحرى أى شيء جديد جوهرىٍّ إلى المجرى العام لنمو أوربا الإقطاعية الاجتماعية. وتفسير ذلك ربما يعود إلى أن هجرة المحازبين كان همُّها الانتصار على المسلمين واحتلال بلادهم، ولم يفكر هؤلاء الصليبيون حتى فى إقامة مدارس يُعَلِّمون فيها أبناءهم، على الرغم من الأمد الطويل الذى استغرقته حروبهم.

ومع اعترافنا بقيمة الحروب الصليبية فى ميدان التبادل الفكرى، إلا أننا ينبغى أن نذكر دائمًا أن الصليبيين قَدِموا إلى الأراضى المقدسة محاربين لا طلاب علم، وأن ظروف إقامتهم تتطلّب اليقظة والحذر، مما يستبعد تمتعهم بشىء من حياة الترف والاستقرار التى لابد منها لمباشرة النشاط العلمى.

كما لم يهتم رجال الكنيسة الكاثوليكية المتعصبون بثروات العالم العربى الروحية، فأحرقوا مكتبة طرابلس بعد استيلائهم على المدينة؛ لأنهم وجدوا فيها بعض نسخ مخطوطة من القرآن. كما قللت مقاومة العرب للصليبيين من إحداث هذا التأثير المتوقع، الذى يصفه «زابوروف» بأن المنجزات الثقافية التى حققها الغزاة بالذات فى تربة الاتصالات مع الشرق كانت قليلة جدًّا.

ومع ذلك نستطيع أن نعدد الكثير من أوجه التأثر فى المجتمعات الأوربية بثقافة الشرق؛ فالفارس الصليبى استبدل باللباس الخشن المغزول فى البيت الألبسة الشرقية الناعمة والجميلة، وزيّن جدران بيته بالسجاجيد، واستبدل بالمرآة المصنوعة من البرونز المصقول أو من الفولاذ المرآة المصنوعة من الزجاج، وعرفت مائدته التوابل والأطعمة الشرقية الفاخرة، وقدم لضيوفه الخمر الشرقى العاطر، وصنع سيوفًا مطعمة ومرصعة بالعاج.

كما اقتبس الغرب الكثير من الشعوب الشرقية فى مضمار التكتيك مثل الطاحون الهوائى، فبدءوا يبنون فى أوربا الطواحين الهوائية منذ القرن الثانى عشر بعد أن شاهدها الصليبيون فى سوريا. ومن سوريا أيضًا أخذ الغرب الدولاب المائى المحسن، وقد كان معروفًا فى الشرق ربما منذ أزمان، وحسّنه الميكانيكيون العرب، وكان فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر يُستعمل على نطاق واسع فى سوريا؛ حيث اشتهر على ـ الأخص ـ حربيو أنطاكية بمهارة صنع هذا المحرك. كما اقتبسوا فى أوربا الحمام الزاجل الذى كان مستخدمًا من قديم الزمان فى بلدان الشرق؛ ففى القرن التاسع كان الحمام يؤمّن خط البريد بين الموصل وبغداد وغيرها من المدن.

ويشير «رونالدر. هيل» إلى كتاب ابن الرزاز الجزرى (القرن 13 الميلادى) العظيم عن الآلة، فهو فى رأيه أهم الكتب العربية على الإطلاق، وربما كان أهم

وثيقة هندسية جاءت من أى منطقة ثقافية فى العالم قبل عصر النهضة، والكتاب مقسم إلى ثمانية أنواع: الساعات المائية وساعات الشموع، أوانى توزيع الخمور، آلات فصد الدم، أوانى توزيع الماء، نافورات تبادلية، آلات موسيقية ذاتية، آلات رفع الماء، آلات متنوعة. ويرى «هيل» أن هذه التقنيات قُيِّض لها فيما بعد أن تدخل فى مفردات الهندسة الميكانيكية الأوربية (ديونيسيوس آجيوس وريتشارد هيتشكوك.. التأثير العربى فى أوربا فى العصور الوسطى، ترجمة قاسم عبده قاسم، دار عين، القاهرة 2000 ، ص 45) وكانت الأندلس غالبًا مَعْبَر دخول التقنية الراقية العربية إلى أوربا.

كما اقتبس الأوربيون فى الشرق بعضًا من مزروعات الحقول والبساتين لم يكونوا يعرفونها (القمح الأسود والموز والبطيخ والمشمش والليمون الحامض، وبعض أصناف الزهور كالورد الدمشقى وقصب السكر. بل إن كلمة السكر مُحوَّرة إلى كثير من لغات الشعوب الأوربية).

كما تطورت صناعة الأقمشة حسب النمط الشرقى، ومنها نوعا الداما والمصلين نسبة إلى دمشق والموصل.

وفى السمت والسلوك اليومى شرع الأوربيون يربُّون اللِّحى ويرتدون العمائم على الطريقة الشرقية ويأخذون الحمامات الساخنة ويغيرون ملابسهم الداخلية والخارجية بعد أن كانوا لا يغتسلون إلا بالماء البارد ويلبسون الثوب حتى يبلى.

كذلك نقل الغزاة الغربيون إلى أوربا سمات الأسلوب الشرقى فى الهندسة المعمارية. وقد كان جامع الخليفة عمر فى القدس المثال الأول للهياكل ذات القبب، ونقلًا عن جامع عمر بُنِيَت القباب فى كنائس الرهبان الهيكلية. وفى القرن الثانى عشر بنى عدد كبير آخر من المعابد وخاصة فى فرنسا نقلًا عن كنيسة القبر فى القدس.

ثم إن الصليبيين حملوا إلى أوربا بعض الأدوات الموسيقية. ومنذ زمن الحملات الصليبية قام عزف المؤلفات العسكرية فى مجرى القتال، ومن الشرق أخذ الأوربيون بعض أشكال المعاملة فى الجيش.

ومن الممكن أن يكون شعار «النسر ذو الرأسين» ـ الذى كان العرب السلاجقة يعرفونه جيدًا ـ قد انتقل إلى الغرب من بيزنطة.

ويذهب آسين بلاثيوس Palacious فى كتابه «الأخرويات الإسلامية فى الكوميديا الإلهية» سنة 199م إلى أن دانتى قد استلهم الموروث الإسلامى فى كتابه الكوميديا الإلهية وخاصة «الفتوح المكية» لمحيى الدين بن عربى فيما يخص معراج الرسول ﷺ إلى السماء، قائلا: «إن كتاب ابن عربى من بين كل الأنماط الإسلامية هو الأكثر شبهًا بفردوس دانتى خاصة والكوميديا الإلهية عامة».

وفى الأدب توسَّعت معرفة الجغرافيين الأوربيين؛ كما لقيت الحملات الصليبية صدى فى الأدب الأوربى الأوسط من التاريخ اللاتينى والشعراء المغنيين المتجولين والملحمة الفروسية ونشأة الحكاية.

وتعددت مسميات المسلمين؛ من الساراسين Saracens والإسماعيليين Ismaelies والمحمديين Mohammedism والغجر (قاطنو شمال أفريقيا) والمهاجرين Hagarenes.

ويوافق «لوكمان» (ص 75) على أن المسيحيين الغربيين شرعوا من القرن الحادى عشر فصاعدًا فى تحديد صور مبلورة عن الإسلام، من خلال التجارة والحج والقروات، وتجدد الروابط بين مسيحيى الأندلس، وفى سياق الحملات الصليبية. ومع ذلك انتشرت فى القرون التالية أكثر التصورات والصور غرابة عن الإسلام ومحمد ﷺ فى الثقافة الشعبية بتأثير الحوليات والرواية الشعبية والقصص والشعر.

ويلاحظ «توفيق الطويل» أن أقصى ما نستطيع افتراضه من تأثير الحروب الصليبية فى مجال الطب هو أن نقرن قيام مدرسة الطب فى مونبليه بالتجارة التى تبودلت بين جنوبى فرنسا وسواحل بحر الروم الشرقى.

ومع أن الأسياد الإفرنج قد تزوجوا من السريانيات والأرمانيات والمسلمات المعمدات، إلا أنهم بقوا غرباء فى الشرق على الرغم من تكيفهم مع الوضع الجديد.

النتائج بالنسبة للعرب

ولكن ماذا عن نتائج الحملات الصليبية على الشرق العربى؟ ذلك أن درس الصليبيات – كما يذهب جمال حمدان – درس إستراتيجى أساسًا؛ فهى تؤكد لنا مرة أخرى خطورة موقعها البينى الذى يجعلها مطمع أنظار المهاجر، وتعلمنا أن قوته رَهْن بوحدته فى وجه هذا التحدى الموقعى.

كانت الحملات الصليبية بالنسبة للعرب كارثة حقيقية؛ ذلك أن الصليبيين حملوا إليها الخراب فى سياق عشرات السنين، واجتاحوا ونهبوا المدن والقرى فى آسيا الصغرى وفى سوريا ولبنان وفلسطين واستحقوا عن جدارة كراهية هذه الشعوب، كما أنهم تسببوا فى انحطاط مراكز الشرق الأدنى المزدهرة اقتصاديًّا وثقافيًّا، وكان سحق بيزنطة سنة 1204م وإقامة سيادة الإقطاعيين الأوربيين الغربيين والتجار الأوربيين الجنوبيين أهم ثمرة ـ على الصعيد العالمى ـ من الثمار الناتجة للحروب الصليبية؛ ولأن بيزنطة أصبحت بعد ذلك غنيمة للعثمانيين.

وهكذا اضطلعت الحملات الصليبية بالإجمال على الصعيد التاريخى العالمى بدور سلبى، ولم تضطلع البتة بدور إيجابى. ويقلل «وات» من تضخيم أثر الحروب الصليبية بالنسبة للعرب، ونفى أن تكون هذه الحروب قد زادت من تحلُّل الخلافة العباسية وشغلت المسلمين عن الاستعدادات الكافية لمواجهة غزو المغول، فلا تستند هذه المزاعم إلى أساس. وأما عن مواجهة غزوات المغول فقد كانت أساسًا من شأن الحكام المسلمين ـ للحى المشرقى ـ والذين لم يتأثروا بالحروب الصليبية.

ويتعجب «وات» من أن المسلمين لم يكوِّنوا لأنفسهم صورة جديدة للمسيحية نتيجة للحروب الصليبية، والواقع أنهم منذ زمن محمد كانت لديهم صورة للمسيحية كافية لتعزيز إيمانهم بتفوقهم.

وينفى «وات» ادعاءات المؤرخين الأوربيين سوء معاملة المسلمين للمسيحيين العرب، غير أنه من المشكوك فيه أن يكون هذا قد حدث، اللهم إلا لفترات مؤقتة، وفى بعض الأماكن التى واجه سكانها الصليبيين.

وبالنسبة للمسيحيين العرب فإن «شاخت» يذكر أن الحرب كشفت عن النظرة الإستراتيجية إلى شواطئ البحر المتوسط الجنوبية، وإن الحروب الصليبية تركت أثرًا لا يمحي من ناحيتين؛ الأولى هي مركز الذميين؛ ففي الأيام الأولى من التوسع الإسلامي أُخضع هؤلاء إلى عدد من القيود معظمها احتياطات تهدف إلى حماية الحاميات الإسلامية في المناطق المفتوحة حديثًا ولم تطبق بصرامة إلا نادرًا.

وقد تمتع الذميّون بصورة عامة بقدر كبير من الحرية الاجتماعية والاقتصادية بالإضافة إلى الحرية الدينية. إلا أن المرارة الناجمة عن الصراع الطويل مع العالم المسيحي، ومتطلبات الأمن في المناطق ذات السكان المختلطين قد تضافرت لخلق موقف أقسى.

فمنذ الأزمنة الصليبية فصاعدًا أصبحت العلاقات بين المسلمين ومواطنيهم المسيحيين واليهود أكثر تباعدًا وأشد صعوبة، وأصبح الذميون معزولين اجتماعيًّا وعُرْضة للتمييز وإن كان نادرًا للاضطهاد.

ويلحظ «وات» قلة الاهتمام بالحروب الصليبية في كتابات المؤرخ العظيم ابن خلدون؛ ففي مقدمته نجد الإشارات الوحيدة إلى الحروب الصليبية لا تشغل غير فقرات قليلة من الهيمنة البحرية على البحر الأبيض المتوسط وحملتين أو ثلاث على مساجد القدس ومبانيها المقدسة، والأقطار العربية شرق البحر المتوسط التي تأثرت بالحروب الصليبية وقت القتال مقسمة بين عدد من الأمراء ضئيلي الشأن أهم ما يشغل بالهم هو الاحتفاظ بمراكزهم والتغلب على منافسيهم في المنطقة، ولم يكن ذلك حافزًا على اتحادهم ضد الفرنج، بل إنهم في بعض الأحيان كان بعضهم يعقد أحلافًا مع الإفرنج ضد غيره من المسلمين، مما مكَّن الصليبيين من تحقيق قدر من النجاح.

والملاحظ أن القيادات العربية لم تفهم تلك الحقيقة الإستراتيجية التي لمسها «يوليوس قيصر» وأضحت أحد تقاليد المنطقة والإدراك الأوربي وهو أن من يريد أن يتحكم في شواطئ البحر المتوسط الشمالية لابد أن يتحكم في شواطئه الجنوبية، القيادة العربية اهتمت بوسط آسيا ولم يكن يعنيها غزو أوربا.. ترى هل لأنها نظرت إلى أوربا على أنها دولة يسودها أهل الكتاب وأن ثقافتها الدينية يجب أن

يُنظر إليها بنوع من الاحترام؟! وبينما القيادات العربية لم تفكر فى أى حملة حقيقية لغزو أوربا، تبلورت فى الأذهان الكاثوليكية جميع المعتقدات التى أساسها ضرورة استئصال ذلك الإدراك الدينى الذى هو نوع من الهرطقة فى مواجهة التقاليد الكاثوليكية، والحروب لم تكن إلا تعبيرًا عن تلك القناعة.

وكشفت تلك الحروب عن قانون الأمن القومى الرئيسى وهو عدم وحدة الشام العربى تقليديًّا وتمزقه إلى كوكبة متناقضة من دول المدن والولايات والأتابكيات ضيئلة الحجم والوزن غالبًا. ومع ذلك فإن توحيد الشام العربى ومساندة ظهره إلى الشرق لم يكفيا لرد العدوان، وكان تحرير الأرض المقدسة رهنًا باتحاد قوة مصر البشرية مع قوة الشام.

ويلاحظ «شاخت» أن استجابة العالم الإسلامى لفقدان بلاد الشام بلا مبالاة تكاد تكون كاملة ـ وهى ملاحظة وات السابقة نفسها ـ ويفسر ذلك بأن ردود الفعل وظهور المقاومة الإسلامية للفرنجة ـ إن كانت قد تأخرت قليلًا فى المنطقة ـ فإنما يعودان إلى أنها كانت مسحوقة بالغزو السلجوقى من قبل وممزقة بتناحر هؤلاء السلاجقة أنفسهم فيما بينهم، مما جعل تنامى القوى الإسلامية ولقاءها بعضها مع بعض لا يتنامى إلا بالتدريج البطىء.

وقد أثبتت قدرتها على مواجهة الخطرين معًا ـ الصليبى والمغولى ـ فى آن واحد. فبينما ظل الصراع الصليبى مستمرًّا، تقدمت مصر المملوكية بقيادة قطز لتعطى المغول أول وآخر انكسار لهم فى «عين جالوت» التاريخية. وأوضحت الحروب الصليبية أن مصر مفتاح المنطقة العربية. وما بين بداية النهاية ونهايتها تحولت الصليبيات إلى مصر؛ حيث أدركت بالتجربة المريرة أنها قطب المنطقة بشريًّا وإستراتيجيًّا أو كما وصفتها «رأس الأفعى ومستودع الإمدادات». ومن ثم نال مصر فى النصف الأول من القرن الثالث عشر موجتان صليبيتان أبيدتا بالضربة القاضية فى برارى الدلتا وسهولها، فعاد صراع التصفية إلى الشام، حيث دُفنت الصليبيات فى البحر نهائيًّا.

ولأهمية موقع مصر فكّر البابا أنوسنت الثالث (1198– 1216) فى إيفاد حملة صليبية إلى الشرق، على أن تبدأ الحرب أولًا بمصر التى أثبتت الحوادث أنها مركز

قوة المسلمين فى الشرق الأدنى ومنبع مقاومتهم وأكبر مورد يستمدون منه الرجال والمال فى جهادهم ضد الصليبيين.

ولا ننسى أن صلاح الدين الأيوبى فى حطين - أرما جدون العرب بتعبير «جمال حمدان» - انطلق من مصر محققًا الضربة القاصمة للحملات الصليبية. وحطين الثانية قَدِمت من مصر أيضًا فى أكتوبر 1244 حين تمكنت جيوش الصالح أيوب بقيادة مملوكه بيبرس وبمساعدة الخوارزمية من إنزال هزيمة بالصليبيين عند غزة، وكانت هذه الهزيمة ساحقة وشاملة، حتى إن بعض المؤرخين أسماها حطين الثانية؛ إذ إنها أدت إلى هزيمة الجيش الصليبى شر هزيمة وتفريقه ووقوع أفراده بين قتلى وأسرى، وبعد ذلك تمكنت جيوش الصالح أيوب من دمشق 1245 - ثم عسقلان 1247.

ولقد نتجت عن عملية استعادة الأراضى وعن الحروب الصليبية معرفة جديدة بالغرب وتحقق ذلك بصورة خاصة من خلال كتابات الجغرافيين المسلمين من أهل المغرب مثل «الإدريسى» و«ابن سعيد الأندلسى».

والأهم من ذلك أنها وسعت إلى حد كبير الاتصالات التجارية والشخصية التى كانت من قبل ضيقة النطاق إلى حد ما، بين المسلمين والمسيحيين والأوربيين. فأثناء الحرب الصليبية استقر التجار الأوربيون - وخاصة الإيطاليين منهم - فى مرافئ الشام تحت الحكم اللاتينى، وهناك مرافئ جماعية منظمة تخضع لرؤسائهم وتحكمها قوانينهم. ولم يترتب على استعادة المسلمين لهذه المرافئ إنهاء نشاطات التجار الأوربيين، بل على العكس كان الحكام المسلمون حريصين على تشجيع هذه التجارة؛ لأنها كانت مصدر فائدة لهم ولمن يعمل بها. ولم تنقضِ فترة طويلة حتى ظهرت مستعمرات للتجار الأوربيين حتى فى مصر.

الأندلسى الذى فيهم.. الإسبانى الذى فينا

«إن سقوط الخلافة فى قرطبة وعاصمتها قد جلب معه سقوط العالم الغربى برمته».

«أرنولد توينبى».

الفرضية الأساسية لهذه المداخلة أن الوعى الغربى بالظاهرة الإسلامية، وصورة «المسلم» و«العربى» لديهم لم يتحرر كثيرًا من تأثير تجربتَىْ (احتكاك/ صدام) مهمتين بين الجانبين؛ الحروب الصليبية والدولة العربية فى الأندلس.

سنركز هنا على «الخبرة الأندلسية» وسنكتشف لاحقًا أن صورة الإسلام التى خبرتها الثقافة الأوربية من تجربة (احتكاك / صدام) فى الأندلس ظلت مستمرة حتى اليوم.

وتشكل هذه الصورة ـ المشوهة غالبًا ـ أحد عوائق بناء تصور إيجابى عن هذه المنطقة فى العالم وعن الإسلام، مما يعرقل نجاح حوار حقيقى بين الغرب والشرق الإسلامى يمكن أن يسهم بشكل بنَّاء فى حوار الثقافات عِوَضًا عن صدام الحضارات الذى يبشِّرنا به «هنتنجتون» وأترابه.

لم يتخلص الغرب بعدُ من «صدمة الأندلس».. وكما يقول المستشرق «جرترود شتاين»: «حُكَّ جلد روسى وستجد تتاريًّا. حُكَّ جلد إسبانى وستجد مسلمًا».

لعلنا بحاجة فى البداية إلى إضاءة مفردة مهمة هى مفردة Moro وهو الاسم الذى أطلقه الإسبان على المسلم المقيم فى إسبانيا بعد فتح الأندلس، وسُحِب على

المسلمين عمومًا. أما مفردة Morisco أو الموريسكون فهى التسمية التى أطلقها الإسبان على المسلمين العرب والبربر الذين واصلوا الإقامة فى إسبانيا بعد طردهم سنة (1492)، بعدما أجبروهم على التنصُّر، أو بعد الطرد الثانى والأخير (1609) الذى قذف بجميع من يمتُّون للإسلام واليهودية خارج الأندلس وسائر إسبانيا.

يكشف المستشرق الإسبانى «خوان جويتيسولو» عن رؤية العالم الإسلامى كما تقدمها الكتلة الضخمة من المؤلفات العربية المكرسة للشرق العربى بمضمونها القيمى السلبى: «بربرية، شذوذ عن المنطق، لا مبالاة، استبداد، فظاظة، كذب متفاقم... إلخ».

ومن بين هذه الخصائص المميزة تلعب الإيحاءات والصور المرتبطة بالجنس دورًا واضحًا. فمن جهة تجد الإيحاءات حول الشرق ملأى بالحريم والعبيد والغلمان والأميرات والحجب والرقص الخلاعى والجنس المنفلت.. أى بعناصر إغرائية بالنسبة للقارئ الغربى، الذى يعانى الحرمان والإثم. كما أن هذا الوعد بالسعادة الجنسية (وهى فى الحقيقة إسقاط إباحية مقموعة بشدة فى الأخلاق المسيحية والبرجوازية، تم إسقاطها على «الآخر» الشرقى أو العربى أو «المورو» يمثل تهديدًا كامنًا، بل وعقابًا.[1]

إن أوربا التى كادت تتشكل أصبحت مدعوة إلى التعرف على نفسها فى التصورات الثقافية، الفنية، الفلسفية، الدينية الخاصة بكيانات أخرى فوق قومية. وهذا يبدو طبيعيًّا عندما يتعلَّق الأمر بكيانات تسنى للتاريخ التقريب بينها (أوربا والأمريكتان)، إلا أن الظاهرة تنشأ أيضًا عندما تؤدى عالمية هذا القاسم المشترك الرمزى إلى إيجاد تجاوب بين أنماط إنتاج وإعادة إنتاج متعارضة من الناحية الظاهرية (أوربا والعالم العربى، أو أوربا والصين).

إن أوربا تواجه إشكالية مزدوجة؛ مشكلة الهوية التى شكّلها الترسيب التاريخى، ومشكلة فقدان الهوية الناشئ عن ارتباط للذاكرات يفلت من التاريخ لكى يلتقى بالأنثروبولوجيا».[2]

وكما أطلق «فوكوياما» و«هنتنجتون» و«بول كيندى» تعبير «الحرب ضد الإسلام» لتوحيد الغرب ضد الإسلام والعالم والإسلامى، فإن تجربة الأندلس

حوَّلت المسلم إلى «خيال مآتة» منفر، وعنصر مشترك لتوحيد المسيحية المهدَّدة من قِبَل هذا العدو القريب والفائق الحيوية. وكما يلاحظ «ساوثرن»: فعلى إثر المعارك التى خيضت فى إسبانيا أولًا، والحروب الصليبية من بعد، تكون جمهور واسع متعطِّش للقبض على صورة كلية لفكر العدو المسلم.

وتعود النصوص المكتوبة عن المسلمين بوفرة فى إسبانيا، والمتوارثة من جيل إلى جيل، إلى تاريخ الخيال الغربى عن الإسلام أكثر مما تعود إلى تاريخ الفكر الغربى.(3)

لنعد إلى العصور القروسطية؛ لأن فهم الرؤية الغربية للشرق والإسلام يستلزم العودة إلى التاريخ، حيث تؤسِّس هذه الصورة على تشويه معرفى، فالإسلام يظل دين العنف، والشذوذ الجنسى، والتحريف، ومحمد يظل نقيضًا للمسيح.

يفصل «هشام جعيط» بين رؤيتين؛ رؤية العالم الشعبى، ورؤية العالم المدرسى. تغذت الرؤية الأولى من الحروب الصليبية، فى حين تغذت الرؤية الثانية من المواجهة الإسلامية المسيحية فى إسبانيا. وبينما انتشرت الأولى على المستوى الخيالى، فإن الأخرى انتشرت على المستوى العقلانى من تجربة المواجهة (العربية/ الإسلامية) المسيحية فى إسبانيا. سيستمد الوعى الغربى من القروسطية الأسس الانفعالية ـ لتمثله للإسلام ـ الموصوفة بالعداوة. ولكن من خلال العصور الوسطى المتقدمة لم يستطع الغرب المحصور فى آفاق ضيقة، أن يُفْرز رؤية متجانسة ومتحقِّقة كفاية عن الإسلام.(4)

إسبانيا ـ وحدها ـ ظنَّت فى القرن التاسع أنها اكتشفت فى «محمد» شخص المسيح الدجال، وتركت هذا النمط من التفكير لتعود إليه مع نهاية الوجود الإسلامى فى إسبانيا.(5)

ميراث التعصب فى الاستشراق الإسبانى

يصل عداء الاستشراق الإسبانى مع الإسلام، وتقييم مدة «الاحتلال» الإسلامى — الوجود الإسلامى — لما سمى بـ«الأندلس» فى الثقافة العربية إلى حد

التعصب، إن عنوان كتاب مثل «العرب لم يجتاحوا إسبانيا قَطّ» لـ «أجناسيو أولاجيو» (1969) يلخص سمة هذه الكتابات. هذا ما يلاحظه مستشرق فرنسى معروف مثل «بيير جيشار» حين يقول: «إن كل المحاولات المشتركة فى إنكارها الواقع التاريخى للفتح العربى لإسبانيا تمثل الذروة القصوى لتيار بكامله فى التاريخ الإسبانى يتصف بالنعرة القومية، وصل إلى حد رفض الاعتراف بوقوع الفتح الإسلامى أساسًا، وهو رفض يرتبط بتيار أيديولوجى قوامه الإصرار على استمرارية التاريخ الإسبانى».(6)

ويستشهد «جيشار» برأى آخر لمؤرخ القرون الوسطى الكبير «كلوديو سانشيز إليورنوز» الذى يعتقد أن العرب الذين استقروا فى الأندلس بفعل الفتح كانوا قليلى العدد وأنهم سرعان ما اندمجوا بالسكان الأصليين. ويرى «سانشيز» أن «تعريب الأندلس وأسلمتها كانا مجرد طلاء خارجى؛ لأن التأثير العربى على الثقافة والعادات كان لسنوات طويلة شبه معدوم فى إسبانيا التى بقيت غربية قرونًا متواصلة من حيث العِرْق ونمط الحياة والثقافة، وقد عاش أهل البلاد متجذرين فى ماضيهم ما قبل الإسلامى».(7) ويقف الموقف نفسه ممثلون آخرون فى مدرسة الاستشراق الإسبانى ومنهم «آبليو باربيرو» و«مارسيلو فيجيل».

ويفسر «فرانسيسكو فيلانونيا» من موقع مختلف (جامعة هارفارد) ما يسميه «مأساة الدراسات السامية فى إسبانيا الحديثة والراهنة»، ويعزوها إلى الوضع القَمْعى الذى أرساه الملوك الكاثوليك تجاه المسلمين واليهود. أى حملة التدمير الضارى لكل ضروب المعالم الثقافية، من الأبنية والبقايا الأثرية، حتى أدنى أثر لكتابة بالأحرف العربية أو العبرية. كما كانت اللغة العربية هدفًا لكراهية حقيقية فى الأوساط الرسمية؛ فقد تم إقصاء اللغة العربية وهجاؤها بقسوة، بوصفها جزءًا مكوِّنًا من مكونات الثورة الدينية التى قامت بها تلك المجموعة السكانية.(8)

ولا يتوقف هذا الاتجاه المعادى للتأثير الثقافى العربى فى الأندلس عند هؤلاء؛ بل نتوقف عند ممثل آخر هو «فرانسيسكو خافيير سيمونيت»، أستاذ اللغة العربية فى غرناطة، ففى نظره لم تُحَصِّل أوربا العصر الوسيط عبر الأندلسيين، أى استعادة للعلم والفكر. بل زيادة على ذلك، فإن ما كان إيجابيًّا فى الحضور السامى فى

إسبانيا المسيحية ـ ندين به للساميين (العرب) ـ إنما هو من فعل إسبان أصليين، أسهموا بتفوقهم الثقافى والإنسانى فى تهذيب التعصب الهمجى للإسلام الأندلسى.[9]

اتجاه الإنصاف

وسوف يشهد اتجاه التحامل والتحقير ـ من حركتى الاستشراق والتأريخ الأندلسى للتأثير الإسلامى، ومضمونه الإنسانى فى الأندلس ـ حركة تصحيح قام بها المستشرق الكبير «أمريكو كاسترو» مثّلها كتابه «إسبانيا فى تاريخها» الذى هزّ هذه النظرة المعادية من جذورها. وقد فُرِض حظر على هذا الكتاب، فى عهد «فرانكو»، وكانت بعض نسخه تباع بإذن الشرطة.

طرح «كاسترو» مفهومًا وجوديًا لحياة الشعوب بوصفه تدفُّقًا لا يتوقف، فى مواجهة فكرة الجوهر التاريخى والسمات القومية التى تبلورت فى القرن التاسع عشر. ويرى «كاسترو» أن الفتح الإسلامى هو الذى صنع مجموعة بشرية إسبانية لأول مرة دون احتقار للغرب.

ويرى «كاسترو» أن الحضور العربى كان بحق حاسمًا فى تحقيق الاندماج التاريخى لذلك البلد، ووضعت الثقافة الإسلامية بصمتها على الديانة المسيحية. ويقر «كاسترو» باستحقاق الثقافة الإسلامية التقدير ـ وخاصة إنجازها العلمى والفلسفى ـ واعتبر العناصر السامية (العربية واليهودية) ليست مجرد عوارض أو سمات طارئة، بل اعتبرها جزءًا متضمنًا بالكامل داخل الواقعة التاريخية الإسبانية. ويحدد «كاسترو» ثلاث مراحل فى مقاربته التقييمية لأثر الإسلام فى إسبانيا، وهى:

1 - إن الفتح والسيطرة العربيين قد مكّنا من اندماج واقعة تاريخية جديدة، يمكن لأول مرة، إطلاق اسم «إسبانيا» عليها، وتحمل مع ذلك سمات تمايز من خارج الفضاء الأوربى.

2 - إن الثقافة واللغة والحضارة قد شُكّلت مجتمعةً إلى حد كبير أثناء العصر الوسيط بواسطة الحضور التفاعلى للظاهرة الأندلسيّة على كل المستويات، بما فى ذلك المستوى الدينى، بوصفه خليطًا ثيولوجيًا من المسيحية الغربية.

3 - الإلغاء العنيف للمنظومة الثقافية التعددية من قبل الملوك الكاثوليك فى الحقبة المتأخرة من العصر الوسيط، والاستمرار البديل، والجزئى، ومتعدد الأشكال لتلك المنظومة بين يدَىْ اليهود الذين تنصروا، والموريسكيين، وسواهم من المكتشفين حتى نهاية القرن 17.

ويرى «كاسترو» أن الحس الأدبى قد استمر فى «القرن الذهبى» الإسبانى.

وقد جوبهت آراء «كاسترو» بعداء حادٍّ شَنَّته عليه الكنائس الإسبانية، واليمين التقليدى، ومنعت السلطة الفرنكوية كل أتباع «كاسترو» من الارتقاء إلى كراسى التدريس، بل أثارت أفكاره من المخاوف أكثر ما أثارها كتاب «ماوتسى تونج».(10)

إن خطورة أفكار «كاسترو» - كما يقيّمها «فرانسيسكو فيلاتوفيا» - أنها عملت على تدمير تاريخ بأسره، تمت كتابته طيلة قرون، عبر أفكار متعصبة قومية، أو دينية فى الخيال الجمعى الإسبانى.

وقد شايع أفكار «كاسترو» المستشرق «بيدرو مارتينيز مونتانيزا» فى كتاب نشره سنة 1984، وكذا صاحب مؤلف (أمريكو كاسترو .. موقعه الفكرى)، وشايعه أيضًا «خوليو فرنتد نييفا». إن «كاسترو» هو القائل: «إن الأكثر تمايزًا، والأكثر كونية فى العبقرية التاريخية الإسبانية إنما يجد منبعه فى تشكيله حياة انتظمت طيلة قرون من التعايش (المسيحى/ الإسلامى/ اليهودى)».

وإذا كان «كاسترو» قد خصب التيار الليبرالى فى الاستشراق والتأريخ الإسبانيَّين، فإن الكتلة المعادية حاولت تسفيه آرائه.

وها هو «كلاديو سانشيز – إليورنوز» يذهب إلى ثبات الجوهر الإسبانى عبر مختلف الاحتلالات الأجنبية فيقول: «كان التأثير العربى على الثقافة وعلى أنماط الحياة عديم الشأن بالتأكيد طيلة عقود، وذلك فى إسبانيا الغربية من حيث العرق ونمط الحياة الثقافية، وذلك فى كتابه «الإسبان قبل التاريخ» (1958)، وكذلك فى كتابه الآخر «إسبانيا ما قبل الإسلامية وإسبانيا الإسلامية» سنة (1965).

وكذلك كتب «هنرى بيريز» المستشرق الإسبانى سنة (1953): الشعب (الإسبانى - الإسلامى) فى القرن الحادى عشر، ما كان من الناحية الإثنية إلا

امتدادًا لقدامى السكان الأصليين، والناقد الذى لا يريد أن يرى فى الشعر الإسبانى سوى انعكاس للأدب العربى المشرقى قد لا يتبين من ذلك الشعر إلا أقل جوانبه أهمية»[12] جاء ذلك فى كتابه «الشعر الأندلسى بالعربية فى القرن الحادى عشر» سنة (1953).

الأندلسى الذى فيهم

يتواصل اكتشاف الأندلسى عند المؤرخين العرب والإسبان على التوالى؛ ففى حين استمدت الكتابة التاريخية الغربية حول الأندلس مادتها الأولية من مصادر أوربية وإسبانية، كان الاستشراق الأوربى قد شكّل تاريخ إسبانيا الإسلامية ناشرًا نصوصًا أصلية لمؤرخين عرب من الأندلس. وكان للإسبان دوافع مشابهة للعرب فاندفعوا فى بعث الحقبة الإسلامية لإسبانيا ردًّا على اتهام الإسبان بالتأخر.

انبعث تاريخ إسبانيا (الإسلامية / الأندلسية) على أيدى مستشرقين أوربيين من أمثال «بروفنسال» الفرنسى و«بروكلمان» الألمانى و«دوزى» الهولندى و«بلانسيا» و«لوبيز» الذين ساهموا فى بعث التراث العربى فى الأندلس.

يذهب المؤرخ الإنجليزى «أوليفى ليمان» حول الإسهام الفلسفى الإسلامى فى إسبانيا إلى عظماء من أمثال: ابن رشد، وابن سبعين، وابن مسرة، وابن العربى؛ حيث شهدت الأندلس على أيديهم تقدمًا كبيرًا فى الحكمة؛ فابن رشد جادل كلَ أشكال الفكر الإنسانى مجادلة مبنية على شكل من المحاكمة العقلية، كما توصل الفلاسفة المسلمون إلى فكرة العقل الشامل (الذى يتضمن الإنسانية جميعًا) أبعد مما وهب فلاسفة اليونان، وكانت فلسفة ابن رشد نذيرًا بقدوم عصر النهضة وعصر الأنوار.

ويرى «ليمان» أن الإسلام قوة محررة من الفلسفة، وهكذا أصبحت الكونية المحدودة عند الفلاسفة اليونان كونية أكثر رحابة حين مارسها الفلاسفة المسلمون، وعاد هذا الفكر إلى الغرب فى زِىٍّ مختلف. وهذا النوع من الكونية هو الذى أنتج ذلك التأثر الجذرى للغرب، وحوّل الفلسفة إلى عقيدة حركية وثورية.[13]

ثمة تغير فى صورة المسلمين أفرزته الخبرة الأندلسية يكشف عنها مستعرب مثل «لوكمان زكارى»[14]؛ حيث يشير إلى أن الباحثين الأوربيين بدأوا يكتشفون فى مرحلة ما بعد الأندلس أن العالم الإسلامى يمتلك ثروات فكرية تستطيع ثقافتهم الفقيرة ـ بالمقارنة ـ أن تُفيد منها؛ فبدأ الباحثون المسيحيون بمساعدة المسلمين واليهود فى ترجمة ونشر الكتابات العربية الضخمة فى الطب والفلك والرياضيات والفلسفة التى حدَّدوها فى المساجد والمحاكم الإسلامية فى طليطلة Toledo ـ التى كانت مركزًا عظيمًا للعلم فى إسبانيا المسلمة والتى وقعت فى أيدى المسيحية عام 1085 ـ وكذلك فى مناطق إسبانية أخرى!

وكان هذا كنزًا معرفيًّا نفيسًا أكثر تقدمًا بكثير من كل ما كان متاحًا فى أوربا فى تلك المدة، وكانت تلك هى الوسيلة التى اتصل بها الأوربيون الغربيون ـ للمرة الأولى ـ بكثير من أعمال الإغريق القدامى المفقودة، وكان المفكرون المسلمون قد استوعبوا أعمال الإغريق وتجاوزوها ليفتحوا مسالك جديدة فى الطب والفلسفة والعلم والرياضيات والأدب.

واستُخدمت الكتابات العربية المترجمة ـ فى الطب والرياضيات والفلك وغيرها ـ مراجع فى أوربا فى العصور الوسطى، وقُرئت كتابات الفلاسفة المسلمين مثل: ابن سينا Avicean وابن رشد Averroes.

ويرصد «فليبي مايو سلفادو» مائتى كلمة عربية فى اللغة الإسبانية قبل سنة ألف، ومخزون القاموس الإسبانى من اللغة العربية الأهم فى اللغة الإسبانية. بل بين القرنين الحادى عشر والثانى عشر آستعار المجتمع المسيحى الممارسات الإدارية من الأندلس، والمزروعات، وبعض التنظيمات الإدارية والتطبيقات التقنية (إن الحوار والتفوق الأندلسيين قد مكنا إلى حد كبير من حل المشكلات المُلحَّة المطروحة مع المجتمع المسيحى). ثم إن ترجمات طليطلة العالمية أنارت ليل العصر الوسيط الأوربى وخاصة فى ميدان الطب والصحة والزراعة.[15]

إن ما حدث من تأثير إسلامى فى الخبرة الأندلسية يتمثل في (تعريب المجتمع الإسبانى من العمق) كما يصفها المؤرخ الفرنسى «بيير جيشار».

وها هو الأديب والمستشرق الإسبانى المعاصر «خوان جويتسولو» فى كتابه «فى الاستشراق الإسبانى» يعترف بتأثير الأدب العربى القديم على أعماله الروائية وكذلك على أدباء آخرين منهم «برتار لوبياس»، و«سيلبيا تروسكا»، و«مليكة جديدى مبارك»، و«خوان رويث»، و«سرفانتس»، و«بنسيتو بيريث جالدوس».
بل إن المستشرق الأشهر «كاسترو» استخدم مصطلح «المدجن» فى رصد تأثير التصوف الإسلامى على أدب «خوان مانويل»، و«سرفانتيس» «وبفضل أبحاث المستعربين كالمعلم «آسين بالايثوس» و«ليفى بروفنسال» صار يصعب الدفاع عن الأطروحة القائلة إن الإسلام لم يمارس غير تأثير عابر على ثقافتنا الإسبانية. وتؤكد الدراسات العديدة من ميادين معرفية مختلفة تضىء الموضوع نفسه، ـ تؤكد تلك الدراسات على ذلك التلاقح (اللاتينى – العربى) الذى أخصب مناطق واسعة وعديدة من أدبنا»[16].

الأندلسى يصالح الإسبانى

إذا كان «المسيحيون والمسلمون واليهود هم العمال المجتهدين فى إسبانيا القروسطية، موطن الجميع، وكانت سمات مؤمنى الأديان الثلاثة يكمل بعضها بعضًا، وكانوا موحدين متآخين بصورة شبه دائمة فى حياتهم اليومية» كما يقول «ليوبولد توريس بالباس»، فكيف يمكن للطرفين العربى والإسبانى تجاوز تجربة الماضى المتحاملة على دور المسلمين فى التاريخ الأندلسى؟ فلنستعد عبارة «جورج قرم» الرائعة «**الشرق مرآة فيها تستطيع أوربا أن تتأمل تفوقها بشكل أفضل**».

كيف يمكن للجانبين بناء الجسر المشترك بين رؤيتين محرفتين، وعدائيتين تجاه بعضهما للوصول إلى حوار ثقافى صحيح؟

فى هذا الصدد يقول وزير الثقافة الإسبانىُّ «كارمن كالفو بويوياتو» فى تقديم احتفالية المعرض المهم «ابن خلدون البحر المتوسط فى القرن الرابع عشر» (صيف 2006): «لقد عاشت هاتان الثقافتان جنبًا إلى جنب حول حوض البحر المتوسط، الذى كان يمثل القلب فى ضَخّ أواصر التواصل، كما كان مسرحًا للصراعات والتوسعات والمعاملات التجارية وللأنشطة الثقافية والفنية.

وهـذه الرؤيـة العريضـة للعلاقـات السياسـية والاقتصاديـة والاجتماعية بين الحضارتين، من المنظور الذى قدمه العلامة ابن خلدون تؤكد من جديد حاجتنا إلى تحليل التاريخ فى كليته دون تجزئة؛ لكى نتمكن من استيعاب الدرس الذى قدمه لنا فى محاولة لتفهم أحوال عالمنا المعاصر المضطرب».

وإذا كانت شروط أى حوار حضارى حقيقى هى: مبدأ الذاتية، ومبدأ التعددية، ومبدأ الحرية، واحترام خصوصية الطرف الآخر، لا إلغاءه، بل السعى إلى إثرائها وتطويرها فى إطار وحدة البشر.. وإذا كانت الحضارة الإنسانية عبر عصورها ومراكزها، نتاج شراكة إنسانية أسلمت فيه كل الأطراف بمقادير متفاوتة.. فمن الطبيعى الدعوة إلى شراكة ثقافية تكمل الشراكة الاقتصادية والسياسية، ولا تستطيع ثقافة أن تدَّعى لنفسها مكانة متميزة دون غيرها، بل الثقافة ميراث إنسانى مشترك.

ولا شك أن إقامة جسور الحوار والتفاهم بين الجانبين تتطلب أولًا التخلص من الطبقات الرسوبية الكثيفة للأحكام الجاهزة والصور النمطية السلبية التى ولَّدتها الثقافة الخاصة بكل منظومة ثقافية وتأجج الصراع الحالى.

إن مفكرًا عربيًّا مثل «بشارة خضر» يحدد المسار قائلًا: إن إزالة الحواجز بين التاريخ هى إذن الشرط المسبق لفهم مسألة العرب، وما استتبعه من علامات تناقض بين أوربا والعرب.

إن تضامن الثقافات يصبح ضرورة، وكذلك البدء بتصحيح الإدراكات المشوهة لدى كل طرف عن الآخر. فإذا كان تأخُّر الآخرين ليس سوى الوجه المضطرب لغرب اختار الوتيرة والأرض والهدف، وإذا كان الصراع بين الثقافة والحداثة فى الغرب قد غرَّب الإنسان، فإن حاجتنا كما يذهب «هشام جعيط» إلى تضامن الثقافات أصبحت أمرًا ملحًّا ضِمْن كل الذين تنفيهم الحداثة، وضمن هذا الإطار يستطيع الإسلام مواصلة رسالته السامية.

هل جاءت اللحظة الحاسمة ليعترف الغرب بالأندلسى الذى فيهم، وبالتأثير

الخلاق للتجربة العربية الإسلامية فى بناء الوعى الأوربى والثقافة الغربية بوصفه جزءًا من استحقاق متبادل لتصحيح الإدراكات المشوهة بين الجانبين؟!

إنها بلا شك خطوة عبّر عنها المستشرق «بيير جيشار» قائلًا: «فإذا كنا حريصين على ألا نقتل التاريخ، يتعين علينا أن نتجنب نَفْى وجود الماضى، ووجوده بصورة معينة يكتشفها التاريخ».

الهوامش

1- خوان جويتيسولو: فى الاستشراق الإسبانى، ترجمة كاظم جهاد، نشرة الفنك، الدار البيضاء 1997، ص50.

2- جوليا كريستيفا: زمن النساء، مجلة ألف، الجامعة الأمريكية، القاهرة 1999.

3 - Southern.R.W., Western Views in the Middle Ages. Cambridge, Mass. 1962, P 28.

4- هشام جعيط: أوربا والإسلام، ترجمة. طلال عتريس، دار الحقيقة، بيروت 1980، ص18، 19.

5- المرجع السابق، ص18.

6- بيير جيشار: المجتمع الأندلسى.. الأسطورة والواقع، مجلة العالم العربى فى البحث العلمى، معهد العالم العربى، ع (9)، باريس 1998.

7- سانشيز إليورنوز: (فى المرجع السابق).

8- فرانسيسكو فيلانوفيا: الأسطورة الأندلسية فى تاريخ الإسلام، المرجع السابق.

9- فرانسيسكو خافيير سيمونيت: المرجع السابق.

10- راجع أفكار كاسترو فى: («فرانسيسكو فيلانوفيا»: الأسطورة الأندلسية)، مرجع سابق.

11- المرجع السابق.

12- أوليفى ليمان: هل توجد فلسفة أندلسية متميزة؟، المرجع السابق.

13- زكارى: تاريخ الاستشراق وسياساته، ترجمة: شريف يونس، دار الشروق، القاهرة 2008، ص 77، 78

14- مايو سلفادو: الأندلسى فى تاريخ إسبانيا، المرجع السابق.

15- خوان جويتيسولو: فى الاستشراق الإسبانى، مرجع سابق، ص72.

الحملة الفرنسية من المدفع إلى المطبعة

تبدو المسافة جدُّ واسعة بين الواقع المصرى وحلم «نابليون بونابرت». ربما خُدع نابليون فى الضعف المصرى الظاهر وقتها، إلا أن حساباته النظرية تجاه مستقبل مصر كانت واسعة لاسقف لها؛ يقول عن مصر: «إن مصر هى أهم بلد فى العالم».

ربما لم تطامن أحلام نابليون السماء مثلما فعلت مصر فيه، التى عكستها عبارته السابقة.

وبعيدًا عن الطموح الجامح لبونابرت، فمن المؤكد أن حملة مصر هى مواجهة بين ثورة فرنسية على طريق التوسع العسكرى وإسلام عنيد فى معمعة تجدد اجتماعى واقتصادى .. إن الاستبداد العثمانى الشرقى يحجب استثمار إمكانات ضخمة فى مصر، ومن شأن حملة مصر أن توفر لفرنسا السيطرة على طرق التجارة إلى الهند.

إن نابليون يعيد الأمور إلى نصابها من وجهة نظره، ويستجيب لعقل التاريخ الذى ولد فى مصر، وانتقل عن الإغريق والرومان، ثم عبر العرب، ووجد مستقره النهائى فى أوربا.

إن فهم تأخر الشرق ـ وفقًا لرؤية دينامية للتاريخ ـ يعنى فهم عملية تقدم أوربا. إن الشرق عند عقول الثورة الفرنسية «لا يمكن إلا أن يكون الأصل». ويلتبس الاستعمارى والتحررى لدى نابليون؛ فالشرق يظل فى الغرب بسبب الاستبداد العثمانى، ومن شأن تخليصهم منه أن تنداح الحواجز التى تمنعهم من المشاركة فى تجربة الحضارة الجديدة، أى استعادة طبيعتها الحقيقية.

ويعبر «كوندو روسيه» عن هذه الأجواء فى رسالته «مخطط للوحة تاريخية عن مسيرة تقدم الفكر البشرى»، وتكمن أهمية نصه فى أنه يركب فكر التنوير حول دور العرب فى التاريخ، معبرًا عن رؤية عامة فى العقل الفرنسى تجاه الشرق الغربى.

ويرصد «كوندوروسيه» دور العرب التاريخى فى صناعة الحضارة قائلا: "عند أطراف آسيا وعلى تُخوم أفريقيا، وُجد شعب تمكن بسبب موقعه وشجاعته من الإفلات من فتوحات وغزوات الفرس والإسكندر والرومان، وبين قبائله العديدة، كان بعضها يدين بإعاشته للزراعة، بينما احتفظ بعضها الآخر بالحياة الرعوية، ومارس بعضها التجارة أو أعمال السلب والنهب.

ولما كانت هذه القبائل قد جمعت بينها وحدة الأصل واللغة والدين، فقد شكلت أمة عظيمة، لم يكن يوحد أجزاءها المختلفة أى رابطة سياسية مع ذلك، وفجأة برز وسطها رجل ذو حماسة متقدة وسياسة عميقة، وُلِد ولديه مواهب؛ شاعر ومحارب وسعى إلى توحيد القبائل العربية فى كيان واحد، ورفع لواء دين جديد أكثر تهذيبًا على أنقاض العبادة القديمة. وكان مُشَرِّعًا وقاضيًا وقائد جيش، وتجمعت فى يديه كل أسباب السلطة. وقد درس العرب الذين يعشقون الشعر، وعشقوا الآداب والعلوم بحماسهم فى نشر الدين؛ درسوا أرسطو، وترجموه، ودرسوا علم الفلك، وعلم البصريات، وجميع فروع الطب، وأغنوا هذه العلوم ببعض الحقائق الجديدة. ونحن ندين لهم بتعميم استخدام الجبر.. وكانت العلوم عندهم حرة، وكانوا مدينين لهذه الحرية بكونها تمكنهم من إحياء بعض شرارات عبقرية «الإغريق»".

هذا مجمل ما رصده «كوندوروسيه»، وإن كان يعزو إلى الإسلام التعصب.

الحلم المصرى عند نابليون

هذه هى الرؤية الفرنسية للإسهام العربى فى الحضارة الإنسانية، ونابليون كان نتاجًا لهذا المناخ. وسوف يصطدم الحلم النابليونى بواقع الاستبداد العثمانى والنهب المملوكى.

إن «الجبرتى» يرصد بحس المؤرخ نُذُر التحول التاريخى، وكون الحملة الفرنسية فاصلًا بين عصرين، يقول: «سنة ثلاث عشرة ومائتين وألف هجرى، هى أولى سنى الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة والتوازن الهائل، وتضاعف الشرور وترادف الأمور، وتوالى المحن واختلال الزمن، وانعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع، وتتابع الأهوال واختلاف الأحوال، وفساد التدبير وحصول التدمير، وعموم الخراب وتواتر الأسباب، وما كان ربك مهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون»... (مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس، م1، ص1).

إن «وضاح شرارة» يلحظ بذكاء التداخل بين النظام التاريخى والنظام الكونى عندما لاحظ الجبرتى حدوث الكسوف الكلى قبيل إنزال الفرنسيس، وهذا التراسل ما بين التاريخى والكونى داخل كل متمايز هو مفعول نظام واحد وحيد تقرأ فيه جميع الإشارات فى جميع الجداول، يقول الجبرتى: «فمن أعظم الدلائل على ما رميت مصر بحلول كفرة الفرنسيس حصول الكسوف الكلى».

إن نابليون الذى سيصطدم بقوة المقاومة المصرية والشامية، وخَوَر عزيمة جنوده، وتحطيم الأسطول الفرنسى فى خليج أبى قير سوف يظل ممسكًا بالحلم الخاص بمصر، حتى بعد زوال إمبراطوريته.

إن نصه المهم الذى يدلى به فى منفى سانت هيلانه يظل مفتوحًا على تأويلات عديدة. إنه يحاول حل التناقض بين مخاطبة المشاعر القومية والحقائق الواقعية للسيطرة الاستعمارية. وهو يفعل ذلك فى إطار وصف لمصر بعد نصف قرن من التمدين الذى كان سيتلو مخرجًا ظافرًا للحملة كما يلاحظ «هنرى لورانس».

وها هو «نابليون» يصف حلمه المصرى فى جلاء ووضوح قائلًا: "كانت الإسكندرية ستصبح المدينة الأهم بفضل شق قناة تربطها بالنيل، وكانت قناة ثانية ستربط البحر المتوسط بالبحر الأحمر مما يجعل من السويس مدينة رئيسية أخرى. وكانت بحيرات مصر السفلى سيجرى تجفيفها واستثمارها فى الزراعة، وكانت مصر العليا ستصبح مجال زراعة المحاصيل الاستعمارية (قصب السكر والقطن والأرز وشجر النيلة) نتيجة تنظيم الرى بفضل نحو ألف من السدود واستخدام

الماكينات البخارية، وساعتها كانت هجرة ستجيء من أوربا كما من الشرق، وتُزيد تعداد السكان أربع مرات. وكان من شأن هؤلاء السكان الكوزموبوليتيين أن يجعلوا من مصر سيدة العالم».

ويواصل نابليون (حلمه/ الشهادة) عن «المسألة المصرية» فى حالة نجاح حملته الاستعمارية على مصر، قائلًا: «إن مستعمرة قومية كهذه، كان يمكن لها أن تتأخر عن إعلان استقلالها. ومما لاشك فيه أن أمة عظمى، كما فى زمن سيزوستريس والبطالمة، كانت ستملأ تلك الأرض الخربة اليوم، وبعدها كانت اليمن ستتكئ على الهند، وكانت ستتكئ بيدها اليسرى على أوربا. ولو كانت الظروف المحلية وحدها هى التى تقرر ازدهار المدن وعظمتها، لأصبحت الإسكندرية ولكانت مدعوة لأن تصبح رأس العالم، بأكثر مما هو ممكن لروما أو القسطنطينية أو باريس أو لندن أو أمستردام».

إن نابليون يَعِد برسم خريطة إستراتيجية جديدة من توازنات قوى جديدة، تكون بؤرة تغييراتها هى الدور المصرى اللاعب فى ظل نجاح حملته.

إن الاستعمار فى ظل القائد العسكرى المهزوم يخلق قوة حضارية جديدة من شأنها أن تُعزِّز الرقم المصرى فى معادلة العالم والمنطقة «وبعد خمسين عامًا من التملك، كانت الحضارة ستنتشر فى داخل أفريقيا عن طريق سنار والحبشة ودارنو وفزان، وكانت أمم عظيمة عديدة ستكون مدعوة إلى التمتع بفوائد الفنون والعلوم ودين الرب الحق، فعن طريق مصر تحديدًا يجب لشعوب وسط أفريقيا أن تحصل على نور المعارف والهناءة».

إن الرؤية النابليونية لمصر هى رؤية دولة قومية بفضل برنامجه الحضارى، ومؤهلة لدور تيارى (إمبريالى غالبًا) على بقية دول المنطقة ولأن تشكل لنفسها إمبراطورية أفريقية.

هل يمكن القول على مستوى الاستقراء التاريخى إن الرهان النابليونى يبدو صحيحًا على المستوى النظرى فى حالتَىْ محمد على وعبد الناصر، وإن كانت الرؤية فى النهاية تستند إلى محرك إمبريالى؟.

* المسألة اليهودية

لنستعر مصطلح برونو باور «المسألة اليهودية»، وهو المصطلح الذى سيقتبسه ماركس فى مناقشته للقضية بالعنوان نفسه.

وفى كتابه Juden frage سيطالب «برونو باور» بأن يتخلى اليهود عن اليهودية، والإنسان عمومًا عن الدين كى يحقق لنفسه التحرر، ومرور أكثر من مائتى عام على الحملة الفرنسية مناسبة تثير الشهية مُجدَّدًا للحوار حول موقع المسألة اليهودية من حملة نابليون على الشرق، وهو الجانب الذى لم يحظ بَعْدُ بدراسة كافية، وإن كان الكاتب الكبير «محمد حسنين هيكل» قد لفت الأنظار إليها فى كتابه «المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل».

إن إحدى الحيل الناجحة لبونابرت (البعث العنيف للأمم) بتعبير المستشرق «هنرى لويس»، وهذا البعث هو الرافعة التى يخطط الجنرال الفاتح للاعتماد عليها؛ فالإمبراطورية العثمانية سوف تتفكك عبر ثورة شرقية عظمى، والأمم سوف تصطف خلف محرريها؛ بونابرت وجيش الشرق.

وسوف تكون الإشارة إلى العصور الذهبية السمة الدائمة للخطاب الثورى الصادر عن نابليون؛ فسوف يجرى تذكير الفرنسيين بالغاليين وخاصة بالمآثر الحربية لإغريق الإسكندر وبرومان قيصر، وسوف يجرى تذكير المصريين بجلال مصر القديمة، والعرب بأمجاد سلالاتهم الحاكمة فى زمن الخليفة.

إن مصدر قوة بونابرت إنما يكمن فى هيمنته الأبدية على الوسائل، وقدرته على حسابها بدقة، يقول نابليون عن ذلك: "فالمرء لايمكنه الوصول إلى غايات عظيمة ولا يمكنه اجتياح جميع العقبات إلا بالتعقل، والحكمة، وبالحذق الكبير، وإلا فإنه لن ينجح فى أى شىء. ولا يفصل بين النصر والسقوط غير خطوة واحدة. وقد

رأيت فى أضخم الظروف أن ما لا يُحسب له حساب قد قرر دائمًا مصير أعظم الأحداث».

ولكن دراسة المؤرخ الفرنسى «هنرى لورنس» حول «مشروع الدولة اليهودية فى فلسطين المنسوب إلى بونابرت» هى أهم دراسة متكاملة تكشف الضوء عن موقع المسألة اليهودية فى مشروع نابليون. ومثل «لورنس» فإن «هيكل» يلاحظ أن «نابليون» هو المبادر بالربط بين توليفة سياسية من قضايا الوطنية، والسباق الاستعمارى نحو الجنوب، والمسألة الشرقية (الدولة العثمانية)، والمسألة اليهودية.

إن فكرة نابليون فى استثمار الظواهر السابقة، وفى السياق التاريخى فى عصره تمثلت فى عدة خطوات كما رصدها «هيكل»:

1 - استعمال ظاهرة الوطنية فى إيقاظ وعى يهودى يلتقط فكرة حق تقرير المصير، ويطالب بوطن قومى لليهود ينقذهم من الشتات ويريحهم من عبء موجات الهجرة المندفعة من يهود الشرق.

2 - اللعب على الوتر اليهودى، وأساطيره؛ لتكون فلسطين وطن اليهود الموعود والمختار.

3 - إن إنشاء دولة يهودية برعاية فرنسا فى فلسطين، نقطة مهمة لخططها الإمبراطورية فى قلب أملاك الخلافة العثمانية.

4 - إذا نجح المخطط السابق؛ فإن فرنسا تكون قد بدأت عملية إرث الخلافة، وتكون حصّلت النصيب الأكبر من البركة قبل أن تتنبه القوى الأخرى وتتحرك.

وسوف يخفى نابليون ورقته اليهودية جانبًا فى مصر، ولكنه سيُظهرها أمام أسوار القدس، وسوف يتم توزيع بيانه الموجه إلى اليهود فى الوقت نفسه فى فرنسا، وإيطاليا، والإمارات الألمانية، وإسبانيا؛ مما يكشف عن قوة المخطط ونفاذه.

إن «لورنس» يلاحظ ـ بخلاف الورقة اليهودية ـ أن بونابرت سيلعب بالورقة العربية أيضًا، فهو يدرك أنه لا يمكنه اللعب بورقة الإسلام السياسى، التى

يحتكرها العثمانيون والانجليز، وسيلجأ إلى جانب آخر من جوانب البرنامج الذى رسمه فولى: تحرير شعوب الشرق. وسوف يسعى إلى وضع النزعة العربية فى مواجهة الإسلام.

إن السياسة الإسلامية التى اعتمدها منذ النزول إلى الإسكندرية قد فشلت فى تحقيق مطمحه الأكبر المتمثل فى أن يحشد حوله ـ بوصفه فاتحًا شرقيًّا جديدًا ـ المسلمين كافةً؛ بسبب دعاية الباب العالى التى خربت مشروعه. أما تأكيد شخصية سياسية مصرية أصيلة فهو فكرة ثانوية فى دعايته لا تخدم زحفه إلى الهند. وينفى «لورنس» فى كتابه الضخم (حملة مصر 1798-1810، ص360) ـ فى ترجمته العربية لـ«بشير السباعى» دار سينا، 1995) ـ أن يكون مشروع إنشاء دولة يهودية فى فلسطين، ولا يبدو أن هذه الفكرة قد راودته فى أى وقت من الأوقات. لكن مناخ نهاية العالم الذى يرافق الثورة الفرنسية قدّ شجع الحركات الألفية البروتستانتية والحركات الخلاصية اليهودية فى أوربا. واستنادًا إلى التوراتية ـ بعض النصوص التوراتية ـ يجرى التنبؤ بتجمع الشعب اليهودى فى الأرض المقدسة. كما أن وجود جيش فرنسى فى فلسطين قد بدا للبعض بداية لتحقّق تلك النبوءة. والصحافة الأوربية ـ الإنجليزية والفرنسية على حد سواء ـ سوف تعلن الخبر فى وقت حملة سوريا ذاته.

وفى عام (1915)، ينشر السياسى والمؤرخ الصهيونى «ناحوم سوكولوف» فى كتابه «تاريخ الصهيونية» الوثائق الخاصة بمشروع بونابرت حول نيته إنشاء دولة يهودية فى فلسطين، ويستند إلى صحيفة الجمهورية الفرنسية (17/ 4/ 1799) التى نشرت بيان بونابرت الذى يدعو فيه جميع يهود آسيا وأفريقيا إلى الانضواء تحت رايته من أجل إحياء أورشليم القديمة.

نقرأ بيان نابليون إلى اليهود استنادًا إلى نص «هيكل»، ونص «لورنس»، والأخير منشور فى كتاب هنرى لورنس (بونابرت والإسلام.. بونابرت والدولة اليهودية) بترجمة بشير السباعى عن دار سينا (1998).

«القيـادة العامـة، أورشـليم، الأول مـن شـهر فلوريـال مـن العـام السابـع (20/ 4/ 1799).

«من بونابرت، القائد العام لجيوش الجمهورية الفرنسية فى أفريقيا وفى آسيا إلى ورثة فلسطين الشرعيين.

أيها الإسرائيليون، يا من تشكلون أمة فريدة، والذين على مدار الآلاف من السنين تمكنت شهوة الفتح والاستبداد من حرمانهم من أراضى أجدادهم وحدها، ولكن ليس من اسمهم ووجودهم القومى.

إن الراصدين المتنبهين والمحايدين لمصائر الأمم، حتى على الرغم من كونهم لا يتمتعون بمواهب أنبياء كأشعيا ويونيل، قد استشعروا أيضًا منذ وقت طويل - منذ ذلك الحين - ما تنبأ به هؤلاء، بإيمانهم الجميل والمتنزه، عندما رأوا دمار مملكتهم ووطنهم الوشيك.

إن معذبى الرب يرجعون ويأتون إلى صهيون فى غمٍّ، ويطمحون إلى التمتع بامتلاك لميراثهم لا يعود مهددًا لهم. انهضوا إذًا فرحين، أيها المنفيون. إن حربًا لم يسبَق لها مثيل فى سجلات التاريخ تخاض دفاعًا عن النفس من جانب أمة اعتبر أعداؤها أراضيها الموروثة عن الأسلاف غنيمة يجب اقتسامها، تعسُّفًا وعلى هواهم، بجرة قلم من مجالس وزراء، تمحو عارها وعار الأمم البعيدة التى طال نسيانها تحت نير العبودية، كما تمحو الخزى الذى حلَّ بكم على مدار نحو ألفى عام. وفى حين أن الوقت والظروف قد يبدوان أقل ملاءمة لإعادة تأكيد مطالبكم أو حتى التعبير عنها، بل ويبدو أنها تفرض التخلى التام عنها، فإنها (فرنسا) تقدم لكم فى هذا الوقت بالذات - وحقنًا لكل التوقعات - إرث إسرائيل».

«إن الجيش الطاهر الذى أرسلتنى به العناية الإلهية إلى هنا مهتديًا العدل ومشمولًا بالنصر، قد جعل أورشليم مقر قيادتى. وسوف يُنقل هذا المقر فى غضون أيام قليلة إلى دمشق، وهو قرب مكانى لم يعد مصدر رعب لمدينة داود أيها الورثة الشرعيون لفلسطين.

إن الأمة العظمى (فرنسا) التى لا تتاجر فى البشر والعدوان مثلما فعل أولئك الذين باعوا أجدادكم لجميع الأمم (يونيل 4: 6) تدعوكم من ثم ليس بالفعل إلى انتزاع إرثكم، بل إلى مجرد تناول ما تم انتزاعه وصونه ضد كل الدخلاء، بضمان ويدعم من هذه الأمة.

انهضوا ! أظهروا أن جبروت ظالميكم الذى كان كاسحًا فى وقت من الأوقات لم يخمد شجاعة أحفاد أولئك الأبطال الذين كان تحالفهم الأخوى شرفًا لإسبرطة ولروما (بكايين 12: 15) بل إن كل سنوات المعاملة الاستعبادية الألفين لم تنجح فى خنقها.

سارعوا! فهذه هى اللحظة المناسبة التى قد لا تتكرر لآلاف السنين، للمطالبة باستعادة حقوقكم بين شعوب العالم والتى حَجَبَت عنكم - على نحو فاضح لآلاف السنين - وجودكم السياسى بين الأمم كافة، وحقكم الطبيعى غير المقيد فى عبادة يهودية عَلَنًا، ودون شك، إلى الأبد" (يونيل 4: 20).

إن هذا النص أو البيان الذى اكتشفه «كوبلر» فى يوليو (1940) سوف يجرى استخدامه فى الدعاية السياسية الصهيونية، وهو يَبْرُز بشكل خاص بين الوثائق التى قدمت فى عام (1947) إلى الأمم المتحدة لتبرير الدعاوى الصهيونية.

والواقع أن «هنرى لورنس» يتشكك فى صحة بيان نابليون؛ لأنه لم يرصد صدور بريد خارج من الشام إلى باريس فى الوقت المذكور، ولم يكن بوسع أى بريد أن ينجح فى اختراق الحصار الإنجليزى بين 17/ 2 و 20/ 4 سنه 1798.

كما أن فى متن البيان تناقضًا؛ فإنه نابع من القدس، ونابليون لم يدخل قطُّ هذه المدينة بسبب المقاومة القوية لسكانها، ولم يتوغل الجيش الفرنسى داخل فلسطين إلا خلال حصار عكا، لكن العمليات العسكرية سوف تقتصر على الخليل. كما لم يكن لنابليون مصلحة فى كسب عون يهود الشام (25 ألف يهودى) ونسبتهم 2٪ من السكان المحليين، وبالعكس كان السكان اليهود لا يملكون سوى الشعور بالرعب من العرب لصالح الفرنسيين، وتوقعاتهم السياسية ترتبط بـ«أحمد باشا الجزار» أكثر من الفرنسيين (مقابل انحياز الروم الكاثوليك إلى الفرنسيين)، والانتقال إلى المعسكر الفرنسى بمثابة الانتحار الاقتصادى والسياسى ليهود الشام. كما لم يثبت إتقان أحد من رجال نابليون للعبرية التى صيغ بها البيان.

ويذهب لويس إلى أنه على العكس فإن هدف نابليون هو إذابة اليهود بالكامل فى السكان الأوربيين، كما أنه يدعو إلى أن تكف اليهودية عن أن تكون نمط حياة

تكرسه شريعة وأن تصبح مجرد ديانة، يقول نابليون فى منفاه بسانت هيلانه: «يجب وقف الداء بالحيلولة دون وقوعه، وتجنب الحيلولة دون وقوعه لغير اليهود».

وهو يدعو إلى زواج اليهود من الفرنسيين، لتذويب دماهم، ومنعهم من الانكباب على الربا مما سيحولهم إلى ممارسة الحرف. إن نابليون نصير لاستيعاب اليهود - كما يلاحظ لورنس- والقضاء على تمايزاتهم من جميع الجهات، وهو ما يجعلنا بعيدين عن إعانة خلق أمة يهودية تحتل أرضًا حاضنة.

يقول نابليون فى حديثه إلى أوميار فى 2/ 11/ 1816 فى منفاه بسانت هيلانه: «كان اليهود كثيرين فى البلدان التى حكمتها، وكنت أطمح إلى جعلهم أحرارًا؛ بإعطائهم حقوقًا مساوية لحقوق الكاثوليك والبروتستانت. كنت أطمح إلى أن أجعلهم مواطنين صالحين، وإلى أن أدفعهم إلى التخلى عن الربا، وإلى أن يصبحوا بشرًا كالآخرين، وأعتقد أننى كنت سأنتهى إلى الوصول إلى ذلك.

لابد لهم من اعتبارى رئيسًا لأمتهم، مثلما كانت حال سليمان أو هيرود معهم، واعتبار رعاياىَ الآخرين إخوة ينتمون إلى قبيلة مماثلة لقبيلتهم، ومن ثم لن يكون مسموحًا لهم بإخضاعهم للربا، بل يجب أن يعاملونا كما لو كنا ننتمى إلى قبائل يهود. وإنهم ما داموا يتمتعون بالحقوق ذاتها التى يتمتع بها رعاياى الآخرون، لابد لهم من ثم أن يدفعوا الضرائب، وأن يخضعوا لقواسى التجنيد والحصول على كثير من الجنود، واجتذاب ثرواتهم إلى فرنسا».

إن نابليون يسعى لإذابة تدريجية لليهود وسط المجموعات السكانية الأوربية، ولن يتم ذلك إلا بالقضاء على جميع امتيازاتهم. ويميل لورنس إلى أن يكون بيان بونابرت قد زُوِّر فى القرن العشرين وخاصة أن الرطانة الثورية الفرنسية عن الأمة العظمى كانت معروفة جيدًا بالفعل فى المنطقة المشار إليها.

ويشير «لورنس» إلى أحد أحفاد الحازار فليكلس (1724-1826) ـ حاخام براغ الأكبر ـ باعتباره مسئولًا عن تأليف بيان نابليون وتزويره، وأن حركة الخلاص الفارنكية (المنبثقة من الشابتية التى دعت فى القرن السابع عشر إلى العودة إلى الأرض المقدسة تحت قيادة المسيو المخلص «شابتاى زيفى»، والذى

تحول إلى الإسلام بعدها) فهؤلاء الأحفاد مسئولون عن كتابة البيان المزور، الذى استولت عليه الشرطة النمساوية فى يوليو 1799، وهو الذى عثر عليه «كوبلر» أو اكتشفه ونشره سنة 1940.

بينما يميل «محمد حسنين هيكل» إلى صحة البيان، ويعتبره «رؤية» إمبراطور يملك حسًّا إستراتيجيًّا.



القسم الثانى

العرب والغرب

من صدام الحضارات إلى حوار الثقافات

الإسلام والحضارة الغربية.. بديل أم منافس؟

من رعب القنبلة الباكستانية إلى تهويل خطر الصاروخ الإيرانى الجديد، ها هى مسألة (الحوار/ الصراع) بين الإسلام والغرب تثار من جديد. وبينما يتقاسم الفكر الإسلامى تياران؛ أحدهما ينتمى إلى العصور الوسطى ويرى العالم دار حرب، ويتشبث بنظرية المؤامرة، ويعتبر الحروب الصليبية مستمرة تحت شعارات أخرى، وأسماء شتى.. فإن النزعة الأخرى، الأكثر حضارية وثقة، ترى أن الإنسانية تشكل أفقًا مشتركًا واحدًا للجميع، وأن الحوار الحضارى بين المركز والأطراف بإمكانه أن يبدد الهواجس ويمتص الشكوك ويمد جسورًا للتعاون.

وعلى الضفة الأخرى، تنتشر فى الشمال حمى استعداء الإسلام، ويشترك «فوكوياما» و«هنتنجتون» و«برنارد لويس» و«عجمى» فى ترويج مقولة الصدام الحتمى بين الحضارتين العربية والإسلامية، وهو ما دفع سكرتير حلف الأطلنطى الأسبق «كلايس» إلى مطالبة المخططين العسكريين للحلف بالتأهب لصراع محتمل ومتوقع بين الشمال والجنوب.

وتمثل العولمة، روح فلسفة ما بعد الحداثة فى سعيها الدءوب لإقصاء الأرقام غير الغربية من معادلة الحضارة، وبالتالى تجد شعوب العالم الثالث أمام خيارين؛ خيار التبعية والتهميش والخروج من التاريخ، أو خيار المواجهة والصراع، وكلاهما مُرٌّ.

وإذا كنا من أنصار الحوار، فمن المهم أن نتخلى عن موقف خاطئ هو موقف الاستحواذ على الطرف الآخر، وإرغامه على التخلى عن موقعه، والانصياع إلى وجهة نظرنا؛ لأننا نشكو من سعى الغرب إلى جرّنا إلى هذا الموقف، وبالتالى ليس من المنطقى أن نكرر الازدواجية.

ومن أخطر ما يُجهض نجاح الحوار (الثقافى/ الحضارى) بين الغرب والشرق التشويه الذى يتعرض له الإسلام فى الغرب، وهو موقف له جذوره التاريخية منذ - بل قبل - وضْعِ «دانتى» الرسول محمد ﷺ فى قاع جهنم فى (الكوميديا الإلهية)، وقَرْنِه تراث العصور الوسطى بصورة الشيطان ونَعْتِه بالدجال، والشهوانى، وكلب الجحيم. وتلاحظ «أنا مارى شيميل» أن شخصية محمد " أثارت أكثر من أى شخصية تاريخية أخرى - مشاعر الخوف والكراهية والاحتقار فى العالم المسيحى». ويعبر دانتى - فى موقفه السابق - عن مشاعر عدد لا يحصى من مسيحيى العصور الوسطى.

إن كتبًا من عينة (التحدى الإسلامى) لكونزيلمان (1981) و (الملأ على ضفاف الراين.. الزحف الإسلامى نحو أوربا) (1994) تمثل هذه الروح الغربية العدوانية.

وبعد الثورة الإيرانية 1979 اقترنت صفة الإرهاب بالإسلام؛ حيث كل مسلم يكون متعصبًا أو إرهابيًا. وتعبر مجلة Bunlo الألمانية عن هذا المناخ حيث تتساءل (عدد 19/ 1/ 1995) عما إذا كان مركز التهديد قد انتقل من موسكو إلى مكة.

ويلاحظ «مراد هوفمان» - المستشرق والدبلوماسى الألمانى المسلم - أن الغرب بعد صمود الإسلام ورفضه الانسحاب من مسرح الأحداث، يشكّل خروجًا عن سياق الزمن والتاريخ، ليس هذا فحسب؛ بل إنه مثّل إهانة بالغة للغرب، خاصة بعد انهيار الغريم الشيوعى.. لاحظ أن الغرب قد أصيب إثر هذا بمرض زهو انتصار ثقافى إمبريالى عربى.

وتنتقد الرؤية السابقة الفلسفة الحياتية للغرب، ونظاميه الاقتصادى والسياسى، وفرضياته العلمية، وتكنولوجياته، ومفهومه عن حق الشعوب، وغيرها من معطيات الفكر والحياة، بما يمثل نموذجًا إلزاميًا لما يسمى بالعالم الثالث.

ويلاحظ أن رسول الإسلام، الذى يحظى باحترام أكثر من مليار إنسان، لا يتمتع حتى الآن فى الغرب بأى حماية قانونية فى الوقت نفسه الذى يتمتع فيه

أتباع البوذية ومذهب الهندوسية، وعابدو الشيطان، واليهود، بحماية قانونية!..
أفكل شيء مسموح به إلا أن تكون مسلمًا؟!

ويلاحظ «هوفمان» أنه إذا كانت الكنيسة الكاثوليكية قد أعلنت فى ختام المجلس الملى الثانى بالفاتيكان عام 1965 أنها تتجلى عن تفردها وحدها "بخلاص الأرواح من الذنوب، وأنها تعترف بالإسلام كطريق للخلاص، إلا أنها لم تتقدم إلى الخطوة المنطقية التى تتبع هذا الاعتراف، وهى الاعتراف بمحمد قائدًا لهذا الطريق ومرشدًا له، وبالقرآن وحيًا إلهيًا".

ويرى «هوفمان» أن الإسلام يجرؤ على طرح نفسه بديلًا للحضارة الغربية، ويتساءل حول التحامل الألمانى على الإسلام (إلى أين سيصل بنا المطاف، إذا ما كُمِّمت الأفواه فى ألمانيا؛ لأنها تتحدث عن خصائص لا تتوافق مع أيديولوجية بعينها؟ ماذا سيحل بنا إذا ما استباح الأساتذة والعلماء الحق لأنفسهم فى إملاء مشاعر بعينها على مليار من البشر (غير المرغوب فيهم)؟

يعترف «صمويل هنتنجتون» نفسه فى كتابه «صدام الحضارات» بأن العلاقات بين الإسلام والمسيحية كانت لكليهما تعنى الآخر بالنسبة للآخر، وأن صراع القرن العشرين بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية ليس سوى ظاهرة سطحية وزائلة، إذا ما قورن بعلاقة الصراع المستمر والعميق بين الإسلام والمسيحية، وعبر القرون كانت خطوط العقيدتين تصعد وتهبط من نوبات انبعاث مهمة؛ فوقفات، وانتكاسات.

ويرصد دلالة الطبيعة العنيفة للعلاقات المتغيرة بين الإسلام والغرب فى حقيقة أن 50٪ من الحروب الثنائية بين عامى 1820 و1929 كانت حروبًا بين مسلمين ومسيحيين. ويفسر هنتنجتون طبيعة الصراع من خلال أوجه الاختلاف والتشابه بين الديانتين والحضارتين؛ فمن ناحية الاختلاف يأتى مفهوم المسلمين للإسلام أسلوب حياة متجاوز ويربط بين الدين والسياسة، ضد الهجوم المسيحى الغربى الذى يفصل بين مملكة الرب ومملكة قيصر. أما صدور الصراع عن أوجه التشابه فيأتى من أن كليهما دين توحيد يختلف عن الديانات التى تقول بتعدد الآلهة، وكلاهما ينظر إلى العالم نظرة ثنائية: «نحن» و «هم»، وكلاهما يدّعي

أنه على العقيدة الصحيحة الوحيدة التى يجب أن يتبعها الجميع. وكلاهما دين تبشيرى يعتقد أن متبعيه عليهم الالتزام بهداية غير المؤمنين وتحويلهم إلى ذلك الإيمان الصحيح.

كما أن مستوى الصراع العنيف بين الإسلام والمسيحية عبر الزمان يتأثر دائمًا بالنمو الديموجرافى وهبوطه، وكذلك بالتطورات الاقتصادية والتحول التكنولوجى وشدة الالتزام الدينى.

وثمة إشارة «برنارد لويس» الذى لاحظ أن الإسلام هو الحضارة الوحيدة التى جعلت بقاء الغرب موضع شك، وبالنسبة للقرن العشرين يحدد «هنتنجتون» مجموعة من العوامل زادت من الصراع بين الإسلام والغرب فى أواخر القرن العشرين، وهى:

أولًا: النمو السكانى الإسلامى الكبير الذى خلَّف أعدادًا كبيرة من الشباب العاطلين والساخطين الأصوليين الذين يشكلون ضغطًا على المجتمعات المجاورة وخاصة بهجرتهم إلى الغرب.

ثانيًا: إن الصحوة الإسلامية أعطت للمسلمين ثقة متجددة فى قدرة قيمهم مقارنة بقيم الغرب.

ثالثًا: جهود الغرب المستمرة لتعميم قيمه ومؤسساته من أجل الحفاظ على تفوقه العسكرى والاقتصادى، والتدخل فى صراعات مع العالم الإسلامى التى تولد استياءً شديدًا بين المسلمين.

رابعًا: سقوط الشيوعية أزال عدوًّا مشتركًا للغرب والإسلام، وترك كُلًّا منهما لكى يصبح الخطر المتصور على الآخر.

خامسًا: الاحتكاك المتزايد بين المسلمين والغربيين يثير فى كلا الجانبين إحساسًا بهويته الخاصة المختلفة عن هوية الآخر.

ونلاحظ أن التفسير السابق يجعل من الصدام بين الجانبين نتيجة حتمية؛ لترتبه على مجموعة من المواصفات والعوامل التى لا يمكن تجنب قوتها وتأثيرها على اشتعال الصراع.

كما أن التفسير السابق ينحو إلى إعلاء قيمة الوجه الثقافى على حساب الأوجه الأيديولوجية والاقتصادية، مما يجعل خطوط التماس بين الأمم والمجموعات - الممثلة لحضارات وثقافات مختلفة - هى خطوط معارك المستقبل.

ويعد الموقف الفرنسى الرسمى من مسألة الحجاب، والاستفتاء على منع إقامة المآذن فى سويسرا، وحصوله على الأغلبية، واغتيال «مروة الشربينى» أمثلة على هذا الوجه الثقافى.

ما بعد 11 سبتمبر
عودة إلى الحوار المُسَلَّح

ترن عبارة الإمام محمد عبده فى الآذان «الإسلام قضية عادلة فى يد محامين فاشلين»... ولنعترف لأنفسنا بأننا ماهرون ـ إلى درجة تستدعى الإعجاب ـ فى صنع أعدائنا.

لفظتان سوف تفتحان أبواب الجحيم على الشأن الإسلامى هما: «التكفير» و«الصليبيون». هاهنا تتراجع جميع أشكال الحوار (الإسلامى/ الإسلامى، والإسلامى/ الغربى)، والمرتكزة على مبدإ الخصوصية الثقافية، والحوار بين الثقافات؛ لتطرح عنوانًا عريضًا للمرحلة المقبلة، وهو «الحوار المسلح».

علينا أن ندفع ثمن التراجع فى الخطاب الإسلامى؛ فلقد بدأنا القرن العشرين بجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وأنهيناه بأيمن الظواهرى وأبى قتادة وعنتر الزوابرى.

تعيد انفجارات لندن مشهد 11 سبتمبر إلى المسرح وإن كانت بِرَدِّ فعل أقل. صحيح أن السياسة البريطانية فى العراق ـ المنحازة للسياسة الأمريكية آليًّا ـ مسئولة ـ إلى حد ما ـ عن دماء المدنيين الأبرياء فى العاصمة الضبابية، ولكن من يملك شجاعة الدفاع عن المقاومة الوطنية فى العراق ـ وفلسطين ولبنان ـ وهى تتقنع بخطاب استئصالى تكفيرى يضع الدبلوماسى المصرى المغدور إيهاب الشريف وركاب مترو الأنفاق من مواطنى لندن ـ ومن جنسيات شتى ـ فى سلة واحدة؟ ردود الفعل الأولى تجاه الاعتداءات الجسدية على المسلمين فى ليدز،

وإلقاء قنبلة على مسجد، وبث رسائل الكراهية ضد البريد الإلكترونى للمراكز الإسلامية فى المملكة المتحدة حتى الانفجار.. جميعها تؤكد ما سبق أن قلناه عن ظاهرة خطف الإسلام «واعتقاله من قِبَل تيارات الاستئصال والتكفير».

كنا نفهم الدواعى النبيلة لحركات التحرر الفلسطينية إبان عمليّات خطف الطائرات فى السبعينيات بهدف لفت الأنظار إلى عدالة القضية الفلسطينية، وربما نفهم منطق ضرب أهداف مدنية فى الكيان المحتل باعتبارهم مُحْتلِّين وجنود احتياط فى جيش الدفاع.. ولكن ما الذى يستند إليه منطق اغتيال الأبرياء فى «غزوتَيْ» 11 سبتمبر، و8 يوليو؟

نعنى أن نظرية «رقعة الدومينو» التى خططها المحافظون الجدد فى الإدارة الأمريكية، والتى صاغتها «رايس» فى تعبير دالٍّ «الفوضى الخلاقة» مسئولة بدرجة أو بأخرى عن ردود الفعل التى مثلها هجوم لندن، ومن قبله هجوم مدريد، وهجوم بالى، وما يليه من ضربات هنا أو هناك والتى أججها غزو العراق، واحتلاله من قِبَل قوات الاحتلال الأمريكى وحلفائه. إن الأمر أشبه بنزع حجارة من جبل متراصّ الأحجار، ما إن تنتزع حجرًا منه حتى يتداعى الجبل فى فوضى مثيرًا قدرًا هائلًا من الدمار والخراب والضحايا. وقد كان احتلال بغداد هو هذا الحجر المنزوع من نظام عربى فسيفسائى محاط بقدر ضخم من الاستبداد والفساد الداخلى، والصَّلف الصهيونى، والانحياز الأمريكى. وهناك أجيال من الشباب العربى وُلدت وسط هذا المناخ، والأخطر أن موجات ما يسمى بالإرهاب الدينى تزداد فى حِدَّتها، وتطرُّفها، ورفضها ثوابت الداخل والخارج.

ربما كان من قبيل المصادفة أن أعنون هذا الكتاب بعنوان (جسور الحوار بين ضفتين.. [العرب والغرب])، الصدفة وحدها جعلت موضوع الكتاب يكاد يكون موضوع الساعة، وهو الرؤى المتبادلة والإدراكات المتبادلة بين الشرق العربى والإسلام من ناحية والغرب من ناحية أخرى منذ العصور الوسطى وبالتحديد منذ الحروب الصليبية حتى اليوم، ويحاول أن يسهم فى جهود الحوار الثقافى بين الحضارات عوضًا عن صدام الحضارات كما يروج له مفكرو البنتاجون والمقربون من المجمع العسكرى الأمريكى.

ماذا يعنى وقوع مئات وقائع الاعتداء ضد العرب والمسلمين فى الولايات المتحدة بعد 11 سبتمبر؟ وماذا يفسر حملة العداء والكراهية المشوبة بالتعصب ضد كل ما هو إسلامى فى القوس الغربى الذى يمتد من الدول الاسكندنافية إلى أمريكا وكندا غربًا، وانتهاء بأستراليا فى جنوب المعمورة ـ سوى أن المخزون الغربى المتوارث منذ الحروب الصليبية ضد الإسلام قد استُثير وانفتح غطاؤه، ومن زلة لسان بوش الفرويدية حول (الحملات الصليبية Crusade) وصولًا إلى تصريح رئيس الوزراء الإيطالى «سيلفيو بيرلسكونى» العنصرى الذى تطاول فيه على الإسلام والذى قال فيه: "يجب أن نعى حقيقة تفوق حضارتنا الغربية التى تتكون من نظام قيم منح الشعوب رخاء واسعًا فى دولنا، ويحترم حقوق الإنسان والديانات عن العالم الإسلامى الذى تنتفى فيه هذه القيم".

لطالما رفضنا تسويق مصطلح الغرب الصليبى والكتابات الغربية، معتبرين أن ذلك الوهم يحمل نوعًا من أسطرة التاريخ وتجميده عند لحظة زمنية معينة.. داعين إلى التفرقة بين عدة أوجه للغرب، وأن الغرب ليس واحدًا ـ تمر عليه السنون بلا تغيير ـ وأنه من الصعب أن نضع الغرب فى سلة واحدة منذ تسعة قرون بلا تغيير. ولكن هذا التحفظ لم يغفل عن رسوخ (الإسلاموفوبيا) أو الخوف من الإسلام المتوارث فى اللاشعور الغربى، وأن الجهود مطلوبة على الجانبين لإقامة حوار حضارى بين الضفتين يقوم على احترام الآخر والاعتراف به.

هل تنزلق الحرب المحمومة فى الغرب نحو الإرهاب لتكون غطاء الحرب ضد الإسلام، تحقق فيه نبوءة صدام الحضارات؟

فلنتأمل مراوغة المصطلحات التى أُطلقت على حرب بوش من العدالة اللامطلقة إلى الحرية الدائمة. من الذى ينحت المصطلح ويقيم من نفسه القاضى والجلاد معًا؟ كل مسلم وعربى هو (إرهابى) إذن حتى يثبت العكس. وعلى من ستستخلص العدالة وتحقق الحرية سوى على رقاب المسلمين؟ ويكفى سحب «بيرلسكونى» سمة التخلف على حركة طالبان ليمدها إلى كل المنتسبين إلى الثقافة الإسلامية!

أليس فى هذا المفهوم نوع من أسطرة التاريخ وتزييف الوعى؟! ثم أليس نوعًا من المنطق الفاسد؟

هل تعرفون بروكست؟

بروكست كان قاطع طريق يونانيًا صنع سريرًا حديديًّا بمقاس معين، وكان يقف على قارعة طريق السفر، ويسحب صاحب الحظ العَثِر الذى يقع بين يديه ليمدِّده على السرير، فإذا كان أطول من السرير قطع أطرافه حتى يتساوى طول جسده مع طول سريره الحديدى، وإذا كان أقصر من طول السرير شد أطرافه حتى تستقيم مع طول سريره.

يفعل الغرب معنا ما يفعله بروكست صاحب السرير، مدَّد الغرب المسلمين والعرب على السرير ليطابق وصف الإرهاب؛ فكل مسلم أو عربى يطابق وصف الإرهابى تمامًا، وكل القيم الإسلامية تهدر حقوق الإنسان وهى قيم متخلفة بالنسبة لقيم الغرب.

هل يمكن أن نصف كل الأيرلنديين بأنهم إرهابيون وقتلة استنادًا إلى المصادمات الأخيرة بين الكاثوليك والبروتستانت فى عقر ديار الغرب؟

وهل يمكن أن نصف كل الأمريكيين بأنهم (إرهابيون) استنادًا إلى ماكفاى الذى فجّر من قبلُ مركز التجارة العالمى؟ وهل نصف الهنود جميعًا بأنهم إرهابيون أو البوذيين لأن أحدًا منهم قتل غاندى؟ وهل كان كل الشعب الفرنسى من القتلة والسفاحين لأن ضباطهم اغتالوا مليون جزائرى؟

هل نتذكر «السناتور ماكارثى» الذى أطلق حملة الرعب فى الولايات المتحدة ذاتها فى الخمسينيات عندما دمغ كل راديكالى أو صاحب موقف نقدى بأنه شيوعى وفصله من عمله ونكَّل به؟

مدّد ماكارثى سرير بروكست ووضع جميع الأمريكيين عليه وحاول أن يطابق طولهم وولاءهم مع طول سريره.

فلنتقبل مؤقتًا أن الشبهات تحوم حول تنظيم إسلامى قام بعملية مركز التجارة العالمى، فهل يعنى ذلك أن هناك مليارًا من المسلمين ضالعين فى العملية ومتواطئين مع المنفذين؟

وإذا كان «أسامة بن لادن» عربيًّا مسلمًا، فهل أسامة بن لادن يختزل مليارًا

وربع المليار مسلم أو ثلاثمائة مليون عربى؟! أم أنه تمديد للمسلمين والعرب جميعًا على سرير بروكست؟

لا يزال العرب يصطلون بنار الإرهاب فى فلسطين المحتلة، ولا يزال المسلمون أنفسهم يصطلون بنار الإرهاب فى الهند والبوسنة ومقدونيا، وهذا إرهاب أجنبى، أما نحن فلا نزال نُصْلى بنار الإرهاب إسلامى الهوية هنا أو هناك.. لسنا أمة من الأشرار وليس الغرب أمة من الملائكة.

هل كان مشعلو حرائق الحربين العالميتين وحرب فيتنام وإلقاء القنبلة النووية على هيروشيما ونجازاكى وسفاحى جنوب إفريقيا العنصريين، من الإرهابيين المسلمين؟!

لم تسأل الإدارة الأمريكية نفسها السؤال الأهم والحاسم حتى الآن وهو: إذا كان المهاجمون إسلاميين، فلماذا فعلوا ما فعلوا؟! تدفن السياسة الأمريكية رأسها فى الرمال وتكتفى بأن تصرخ صرخة الطرزان الشهيرة، أو تُخرج رامبو وسلفستر ستالونى والمرأة الحديدية وسوبرمان والرجل ذا الستة ملايين دولار وماكنزى والقديس من ثلاجة التحنيط وتطلقهم كالكلاب المسعورة لتأديب كل من يشتبه بالإرهاب من دول ومنظمات وأفراد (وكلنا ممَدَّدون على سرير بروكست الأمريكى حتى تعتدل قامتنا وتتطابق مع طول السرير)!!

تفتتح الإدارة الأمريكية القرن الحادى والعشرين بأكبر كذبة ممكنة (إما أن تكون معنا أو مع الإرهاب ولا خيار ثالثًا)، مثلما افتتح بوش الأب العقد الأخير من القرن العشرين بصيحة تهديد مماثلة (إما أن تكون معنا أو مع صدام حسين).

لا طريق ثالثًا للعقل والإنصاف إذن، وعلى دول العالم أن تَصْطفَّ فى الطابور الأمريكى مع بروكست وماكراثى ولوبان الفرنسى وبيرلسكونى وبوش الابن.

نستطيع أن نتفهم دعوة الأمين العام لجامعة الدول العربية «عمرو موسى» إلى تشكيل هيئة من المفكرين العرب لدرس أبعاد الهجمة على الإسلام والمسلمين وعلى الثقافة والحضارة العربية والإسلامية بعد هجوم مركز التجارة من أجل تفنيد الاتهامات التى صاحبت هذه الهجمة على الإسلام والحضارة الإسلامية حسب وصفه.

نعم حان الوقت لإعطاء صورة حقيقية عن الإسلام وسط نعاس الفضائيات وهوس الفيديو كليب والارتخاء الإعلامى لعشرات الفضائيات العربية ومكاتب جامعة الدول العربية وسفارات عربية تتثاءب وينسج العنكبوت شباكه فى أنحائها بشتى العواصم الغربية.

لم تهتم عواصم الغرب بأن تعرف الإرهاب بقدر اهتمامها بتجييش الجيوش ضد الإرهاب الإسلامى.

ونتساءل فى براءة ـ مع المفكر الفلسطينى الراحل د. هشام شرابى: هل يستطيع العرب والمسلمون إنهاء هذه الإمبراطورية الجديدة وهى التى اخترعت أفظع وسائل الدمار والقتل فى التاريخ، ومكّنت الإسرائيليين فى الخمسين سنة الماضية من قمع الشعب الفلسطينى وتهجيره وحرمانه من حقوقه المشروعة؟

هل نتحالف مع بروكست وماكارثى وهنرى كيسنجر والجنرال مايلز وديك تشينى؟

إن هجمات 11 سبتمبر، ومدريد، ولندن كانت بمثابة قبلة الحياة لنظرية «هنتنجتون» المريضة حول صدام الحضارات؛ بحيث أضفت عليها المصداقية دون أن تقصد، ولتثير بحرًا كبيرًا من الكراهية للعرب والمسلمين لدى المواطن الغربى، وتطلق عاصفة كبيرة من "ثقافة التربص" تجاه الثقافة الإسلامية. وهو ما يبدِّد كل الجهود العربية والإسلامية للحوار مع الغرب، وتصحيح صورتنا فى مرآة الغرب المشروخة، كيف تتبدى الصورة بين الشرق الإسلامى والغرب المسيحى فى أوائل الألفية الثالثة؟

لم يعد العالم هو العالم بعد تداعيات هجوم 11 سبتمبر، وها هى الولايات المتحدة تخوض حربًا فعلية ضد الوجود الإسلامى، والثقافة الإسلامية، فى حرب تدور رحاها على قوس يمتد من حدود الصين وروسيا الجنوبية إلى الصومال، وتصل إلى وضع بعض المقاتلين الإسلاميين المأسورين من كهف أفغانستان داخل أقفاص كالحيوانات تمهيدًا لاستجوابهم ومحاكماتهم فى قاعدة جوانتانامو العسكرية المنيعة فى خليج كوبا.

ويكاد يكون تصريح السناتور الديمقراطى الأمريكى «ليبرمان» فى جامعة جورج تاون بواشنطن ـ قبل أعوام ـ هو الأخطر منذ تصريح رئيسه بوش الشهير "من ليس معنا فهو ضدنا"، وقفزًا فوق تصريحات «أسامة بن لادن» السجالية حول تقويض السلام الأمريكى ما دام الشعب الفلسطينى لم ينعم بالأمن والسلام.

أشار ليبرمان فى تصريحه إلى أن "جدار برلين الجديد قيد التشييد بمساعدة حجارة مصنوعة من الفقر والطغيان، ومدعومة بهوان الحقد والعنف".

صحيح أن ليبرمان دعا رئيسه بوش إلى إعادة النظر فى سياسته إزاء الدول الإسلامية بهدف منع الأصوليين من بناء ستار حديدى أيديولوجى. ولكن تفكيك تصريح ليبرمان قد يفضى بنا إلى نتيجة معاكسة بخصوص مسئولية الولايات المتحدة ذاتها عن بناء هذا الحائط الأيديولوجى.

إن اشتعال ما يسمى بحروب الحضارات يدلل على أهمية "مراكز الفكر" فى صناعة السياسة الأمريكية الخارجية. فأغلب مشروعات التسوية أو إعادة رسم خريطة الشرق الأوسط يستند إلى دراسات قدمتها مراكز البحوث المتخصصة، وفرق البحث من المحللين الاستراتيجيين الأمريكيين فيما يسمى بـ "مستودعات الفكر" The Think Tanks، والتى يعكف داخلها مجموعة من المتخصصين فى السياسات الدولية ومحللى العلاقات الدولية على وضع تصورات وخطط تغذى باستمرار صانع القرار برؤى وتصورات وخطط للعمل تعينه على رسم وتبنى السياسات الخارجية الأمريكية المعينة فيما يخص المصالح الأمريكية، سواء تعلق الأمر بالعلاقات مع الصين أو اليابان أو روسيا، أو العراق أو الصراع العربى الإسرائيلى أو أمريكا اللاتينية.

وسبق أن استمعنا إلى تصريح وزير الدفاع الأمريكى الأسبق كوهين حول العمل على وضع صدام حسين نفسه فى صندوق. ويبدو أن فكرة الصناديق المغلقة التى يوضع فيها أعداء الولايات المتحدة تسيطر على ذهن الساسة الأمريكيين (حالة «نورييجا» وزير الدفاع البنمى الأسبق)، ربما استلهامًا من الوقائع التاريخية حول عبيد روما الذين كانوا يوضعون فى أقفاص قبل تقديمهم

للأسود الجائعة أو مشاركتهم فى قتال يفضى إلى الموت. وسواء أكانت مستمدة من التاريخ الأمريكى القديم الذى شهد اقتياد العبيد الأفارقة من مواطنهم إلى الأرض الأمريكية الجديدة لتسخيرهم لخدمة الرجل الأبيض، أم ليست كذلك!

الجدار الأيديولوجى الجديد لم يصنعه الإسلاميون كما يعتقد ليبرمان، ولكن صنعته مخلفات السياسات الأمريكية المجانبة للعدالة تجاه شعوب العالم المستضعفة كما حدث فى الانحياز للجانب الإسرائيلى المستمر، وانتهاء باستخدام الفيتو الأمريكى رقم 25 لتجنيب إسرائيل أى قيود أو التزامات تجاه إدانة إسرائيل أو تخفيف معاناة الفلسطينيين.

وعندما تخرج مجلة النيوزويك قبل أشهر تتساءل «لماذا يكرهنا العالم؟» فإن السؤال المستبعد، والأصح والمسكوت عنه الذى يجب أن يطرح، هو: «لماذا لا يكره العالم أمريكا؟».

بل أصبح اللاعبون الأمريكيون طرفًا مباشرًا فى الحرب ضد الجماعات الإسلامية لا فارق بين أن يكون اسمها «أبو سياف» أو «حزب الله» أو «حماس» أو «جيش محمد» الكشميرى.

ضرب وتصفية الحركات الإسلامية العسكرية يقضُّ مضاجع الإدارة الأمريكية لتدلِّل بالفعل على إشعالها حربًا جديدة قد تكون الحرب العالمية الثالثة بين الغرب وديار الإسلام، بحيث تقلب السياسة الأمريكية مفهوم «دار الحرب» و«دار الإسلام» الذى يتبناه الفقه الإسلامى إلى «دار الإرهاب» و «اللا إرهاب»، على طريقة «من ليس معنا فهو ضدنا». وكأننا أمام أحد أفلام «كوبولا» و«جيمس بوند» والمخرج المصرى «حسام الدين مصطفى» عندما كان يقسم الأخير العالم إلى معسكر البطل الطيب «فريد شوقى» ومعسكر أعدائه من الأشرار بقيادة «محمود المليجى» أو «زكى رستم».

انغماس السياسة الأمريكية ـ سياسيًّا وعسكريًّا ـ فى القتال ضد الحركات والجماعات الإسلامية يعزِّز بالفعل فكرة حائط برلين الأيديولوجى الجديد بين الشرق والغرب، وكأنه يستعيد مقولة كبلنج الشهيرة «الشرق شرقٌ، والغرب

غَرْبٌ، ولن يلتقيا». وهكذا فإن تنظيرات فوكوياما وفريدمان وهتنجتون حول «نهاية التاريخ» و«الخطر الإسلامى الأخضر» و«صراع الحضارات« تؤسس الأرضية الفكرية للتحركات العسكرية للأساطيل الأمريكية وقوات المارينز وسلاح الجو.

عصا التأديب الأمريكى وصلت فى وقاحتها إلى حد المطالبة بتغيير مناهج التعليم فى الأقطار الإسلامية - وخصوصًا مناهج التعليم الدينى - فى سابقة لا يمكن أن تُوصف إلا بالوقاحة؛ لتدخلها فى الشئون الداخلية للدول الإسلامية، وقد تابعنا مؤخرًا كيف أمر الجنرال الباكستانى «برويز مشرف» بإدخال دراسة اللغة الإنجليزية والعلوم فى مناهج المدارس القرآنية الباكستانية. وغير بعيد ما فعله الخبراء الأمريكيون فى المناهج التعليمية المصرية فى بداية التسعينيات بتعديل مناهج التاريخ والدين الإسلامى بحذف ما يشير إلى انحراف اليهود وخياناتهم.

صحيح - فى الاتجاه الآخر - أن الخطاب الأصولى والراديكالى الإسلامى يتخذ موقفًا متشددًا من الثقافة الغربية، ولكنه يبقى فى النهاية رد فعل للسياسات الأمريكية المنحازة ضد الحقوق والمصالح العربية والإسلامية.

وإذا كانت تداعيات هجمات 11 سبتمبر مستمرة، فإن تداعيات الحرب الأمريكية ضد أفغانستان والعراق وربما إيران لم تظهر بعدُ. وإذا أخذنا بقوانين الفيزياء حول الفعل ورد الفعل، فإن محصلة الحمى الأمريكية ضد الحركات الإسلامية سوف تتجمع فى المستقبل لتصُبَّ فى غير صالح وجهة النظر الأمريكية وخاصة لدى أجيال شابة ستتأثر بما حدث للشعوب الإسلامية، وبصرف النظر عن مدى مسئولية تنظيم القاعدة وحركة طالبان عن هجمات 11 سبتمبر.

السؤال الذى ترفض العقلية الأمريكية والخطاب الأمريكى المتتبع الإجابة عنه بصراحة يدور حول أسباب تنامى موجة العداء فى العالم الإسلامى للسياسات الأمريكية، وهى سياسات معادية ومنحازة وخاصة ما يحدث فى فلسطين.

ربما لا يعنى الخطاب الغربى، ولا مُنَظِّرى وساسة البيت الأبيض وعواصم الغرب الجهود الفكرية الهائلة لمفكرى العالم الثالث والإسلامى الذين يشغلون

أنفسهم بالدعوة إلى «حوار الثقافات» عوضًا عن «صدام الحضارات» وكأنه حوار الطرشان.

وكما يشير مفكر عربي بارز هو د. «حسن حنفى» مؤخرًا إلى أنه «لا يمكن إذن القضاء على الإرهاب عن طريق الوعظ والإرشاد وبيان التسامح فى كل دين والاحترام المتبادل الواجب بكل شفافية، بل عن طريق القضاء على جذور الإرهاب ومنعه من الأساس، وهى أوضاع الظلم والاضطهاد والمنع والحرمان لشعوب بأكملها مثل الشعب الفلسطينى. يمكن عندئذ القضاء على الإرهاب بإعادة تشكيل العلاقات الدولية على العدل وليس على القوة. وإعادة بناء العلاقات السياسية فى الدول بين الحاكم والمحكوم على أسس ديمقراطية، وليس على علاقات من طرف واحد، أو أمر الحاكم وطاعة المحكوم».

ودعونا نستعد قصة رمزية من عالم كليلة ودمنة للقرد الذى أراد أن يُطَهِّر قلب الأسد المفترس من عنفه وتعطشه للدماء بأن أخذ يغنى بصوت رخيم للأسد علّه يأسر قلبه ويصفيه، ولكن لسوء حظ هذا القرد كان الأسد أصمَّ لا يميز الأصوات، فهجم على القرد وافترسه.

وهكذا يبدو أننا بدعوتنا إلى حوار الثقافات والتسامح بين الشعوب واحترام الخصوصيات الثقافية نغنى لأسد أمريكى أصمّ؛ حيث يستعمل الغرب المفاهيم التى ينتجها بمعنى واحد وفى اتجاه واحد يُعَبِّر عن وجهة نظره الأحادية من المركز إلى الأطراف، ومن الأنا إلى الآخر، بنوع من النرجسية، وتصبح من ملاك الحقيقة المطلقة أسوة بالأصوليين الذين تحاربهم وتتهمهم بالتعصب والإرهاب - كما يلاحظ «حسن حنفى» مجددًا -.

نعم، إن جدار برلين الجديد يُشاد، ولا تشيده هجمات منسوبة لابن لادن من قبيل اليأس، ولكن تشيده العنجهية الغربية، والغطرسة الأمريكية التى تحتقر كل ما هو غير غربى فى الأساس، وتكرِّس المركزية الغربية فى الثقافة والعلاقات الدولية وقراءة العالم بأسره.

وإلى جانب خطورة عودة لغة التفكير، وخطاب الفرقة الناجية، وتصنيف

المجتمعات الإسلامية إلى فسطاطين؛ الكفار والمؤمنين، بل وتقسيم العالم بأكمله إلى فسطاطين؛ المؤمنين والكفار.. إلى جانب هذا كله فإن العالم الإسلامى يبدو مستهدفًا فى حوب الحضارة ومعرضًا لصور شتى من الانتقام والارتياب والنبذ.

ما زلنا نؤكد أن احتلال أفغانستان والعراق، وابتلاع فلسطين يمثِّل السبب الأكبر لحالة الإحباط الإسلامى، وأن المقاومة المشروعة دفاعًا عن الأرض العربية والمقدسات الإسلامية حق يقرُّه القانون الدولى، وميثاق الأمم المتحدة. كما نؤكد أن الاحتلال الأمريكى للعراق وأفغانستان، والإسرائيلى لفلسطين، وتهديد إيران، سوف يظل بؤرة التوتر فى قوس كبير يمتد من حدود الصين. إلى وسط إفريقيا. إلا أن موقفنا من استهداف المدنيين، ومن عدم المساس بالأبرياء مسألة تدافع عن شرف المقاومة، وتعاليم الإسلام الحنيف.

يكفينا أن نتوقف أمام تصريح للمسئول الإعلامى فى الحزب الوطنى الفرنسى اليمينى المتشدد «فيل إدواردز» يقول فيه: «قلنا منذ البداية إن الإسلام لا ينسجم مع هذا البلد»، مما يثير التساؤل عن مستقبل المسلمين فى المجتمعات الغربية، وكيف أن مخزون الكراهية فى اللاوعى الغربى الذى أطلقته هجمات 11 سبتمبر، وأجَّجته تفجيرات مدريد ولندن.. كيف أن هذا المخزون يثير الشك حول مستقبل حوار الثقافات بين المسلمين والغرب وسط هذا الجَيَشان العاطفى. ولا شك أن وصف الإسلام بأنه «دين شرير ووحشى»، سوف يعاد إنتاجه باستمرار بفضل هجمات القاعدة، وفقهاء الفكر التكفيرى الجديد، وهو الوحش الذى أطلقه الاستبداد السياسى والفساد، وتربى فى معتقلاتنا، وفى الجبال الأفغانية ضد الروس، قبل أن يعملقه الخطأ التاريخى الأمريكى الإنجليزى بغزو العراق واحتلاله، وهو خطيئة وجريمة سوف يدفع الأبرياء العرب والغربيون – على ما يبدو – ثمنها مرارًا وتكرارًا.

النفى المتبادل

بين «الأنا» العربى... و «الآخر» الغربى

فَهْم هذا الآخر، وتشريحه معرفيًّا، والتعرُّف على التراكم التاريخى للنفى المتبادل بين «أنانا» و «أناهم»، وفهم تطور عمليتَىْ الإقصاء والتشويه المتبادلتين بين الجانبين، عملية لازمة لنجاح أى حوار ما؛ قبله وأثناءه وبعده.

ربما كان مفهوم الآخر من المفاهيم المركزية فى الفلسفة منذ القرن التاسع عشر، وبالتحديد منذ الفلسفة الهيجلية، وبعدها الفلسفات الظاهراتية والوجودية وصولًا إلى البنيوية.

إن «لالند» يعجز فى معجمه الفلسفى عن تحديد تعريف للآخر؛ فهو يراه أحد المفاهيم الأساسية للفكر، ومن المستحيل تعريفه. ولكن «لالند» يُؤْثر أن يعرِّف مفهوم الذات فيراه «الكينونة الفعلية معتبرة على جهة امتلاكها كيفيات أو على جهة تنفذها أفعالًا». والتعريف وإن بدا غامضًا وملتبسًا، إلا أن هيجل يقرر أن الوعى بالآخر شرط للوعى بالذات، وفى غياب الآخر لا يمكن الحديث عن وعى حقيقى بالذات.

إن الأمر أبعد بكثير من تفجيرات 11 سبتمبر. إن المفكر الإيطالى «آنزو باتش» يعترف بأن صورة (الآخر/ الإسلام) تتراوح ما بين الإهانة والمنافسة، داعيًا إلى تقدم الكنيسة الغربية إلى الشعوب المسيحية بموقف جديد من الإسلام.

تنطوى عملية تحديد هوية الذات ـ بالضرورة ـ على إنتاج الآخر، وكأن الآخر هو مرآة الذات التى تتعرف فيها على نفسها. الآخر بهذا المعنى من صنع الذات،

وبالمثل لا ترى الذات نفسها إلا عندما يراها الآخر، وهذه العلاقة مزدوجة. إن الهوية هى علاقة ثنائية مع الآخر؛ علاقة صراع معه بصفته الذاتية الغازية، وبوصفه الخطر الذى يهدد الهوية.. وعلاقة تمثُّل وتعلُّم منه، إلى حد التجانس والتماثل.

ولكن ما هو (الآخر / الغير) الذى ليس نحن؟

يشير «زكريا إبراهيم» ـ فى تعريف مُبَكِّر ـ إلى الآخر بأنه عبارة عن مركب من السمات الاجتماعية والنفسية والفكرية والسلوكية التى ينسبها فردٌ ما، أو جماعةٌ ما إلى الآخرين. وعلى الرغم من أن صورتَىْ الذات والآخر تبدوان ثابتتين، إلا أنهما قابلتان للتغيير والتعديل. وإن كل ما يتشكل لدينا من صور لذواتنا أو للآخرين لا يكون فى كل الحالات نفيًا؛ بل يختلط فيها الواقعى بالمثالى غالبًا، وتتداخل فيه رؤيتنا لحقيقة أنفسنا. كما أن الشعور الفردى لا ينطوى على انفصال مغلق عن الغير، الذى هو مقومات الوجود الإنسانى بصفة عامة، كما أنه ليس هناك وجود للذات دون العالم؛ إذ ليس ثمة ذات بدون الآخر.

وتغييب الآخر، هو السمة الأساسية للهوية المغلقة؛ فالهوية تتحدد بالنفى. والهوية المغلقة افتراض قائم على رسم حدود لا يمكن اختراقها بين ذوات مفترضة قائمة فى الميثولوجيا التاريخية أو الدينية، وبين آخر يتم اختراعه من توكيد الذات. والتجلى الأكبر لهذا الهوس بالهوية، هو بين تدمير الحدود بين العالمين؛ الرمزى والواقعى، رموز الآخر العدو التى يجرى التعامل معها عبر إزالة طابعها الرمزى، مما يبرر عملية الاعتداء عليها وتحطيمها.

وإذا كان الآخر من اختراع الذات الإنسانية، فقد صار الآخر موضوعًا يهدد الهوية والكيان الثقافى لكل أمة. أصبح الآخر كتحدٍّ يثير فينا هذا الموضوع؛ فيكون من الصعب أن تحافظ الهوية القومية على استقلاليتها أمام تأثيرات العولمة المتعددة على نحو لم يسبق طرحه لهذه الصيغة، وتلوذ كل أمة يهدِّدها خطر إلى أصولها الثقافية وتستعين بها فى مواجهته.

وإذا لاحظنا فى السنوات الأخيرة – على سبيل المثال – نزعة كراهية الولايات

المتحدة لدى الكثير من شعوب أوربا والعالم الثالث بسبب سياستها الإمبراطورية الساعية إلى الهيمنة، واصطياد العالم فى الحفرة الأمريكية، وهو ما يتجلى فى موقفها من إقصاء الآخر داخل عملية العولمة، والانفراد بها، أو فى تبنّى سياسة التدخل العسكرى دفاعًا عما تسميه المصالح الأمريكية (فى خطاب ملفق غالبًا)، كما يتبدى فى أفغانستان والعراق، والدعم المنحاز للسياسة التوسعية لإسرائيل (كما جاء فى خطاب بوش الصفيق فى الكنيست بمناسبة مرور 60 سنة على إعلان دولتهم اغتصاب فلسطين)..

نقول: إذا كانت نزعة الكراهية هذه لدى الكثير من شعوب أوربا والعالم الثالث تجاه أمريكا، فإن الآخر الأمريكى نفسه يمثل توترًا مستمرًا، وتحديًا ضاغطًا، لتكوّن الهوية العربية الإسلامية، وهو ما يقلق الإدارة الأمريكية بقوة طارحة سؤال: لماذا يكرهوننا؟ ويجىء الرد المقابل من الشعوب والمصالح المتضررة والمهتمة والمستخدمة: ولماذا لا نكرههم؟!

وعى الأنا - إذن - بحضور الآخر الطاغى كما يذهب جابر عصفور «يظل مصدر توترها الذى ينقلب إلى حال تشبه العصاب، فلا يتوقف الأنا عن طرح الأسئلة التى تكشف عن رغبة فى الوصول إلى مستوى ذلك على مستوى المخالفة التى تنتمى إلى نوع من التشكل المعكوس الذى يستبعد الآخر بما يستعيده، ويعنيه بما يثبته، وينفر منه بما يزيد الانحيازات إليه.. وتستخدم فى هذا الشكل آليات التبرير والعقلية».

وتنظر الذات إلى الآخر دون أن تراه، بسبب الحاجز الأيديولوجى المصطنع بينهما، كما ينظر الآخر إلى الذات ولا يراها للسبب نفسه، وتكون النظرتان رئيستين وغير متماثلتين؛ ولذا نحتاج إلى نموذج آخر حتى نستطيع أن ننتقل من مجال الرؤية الرأسية غير المتماثلة إلى رؤية أفقية متماثلة ومتبادلة.

إن بناء الذات وهدم الآخر وجهان لعملة واحدة؛ الغير لا يصبح آخر إلا إذا حُوّل من مركزه، وزُحزح عن تحديداته؛ فمثلما أن الهوية التزام تملكها، كذلك فإن الآخر ينبغى فقدانه والتخلص منه وجعله آخر.

بين الذات والآخر حركة انفصال واتصال لا متناهية، بينهما رغبة حياة ورغبة موت، تعلق ونفور، بناء وهدم. وهذه الحركة اللامتناهية هى ما يحول دون خلود الهوية وخلود الآخر. إنها تُقْحم التعدُّد داخل وحدة الهوية، وتجعل الغير يتوحد مع الذات ويصبح آخرها فى الوقت نفسه كما يلاحظ «جلال الدين الرومى».

وليس السلب تعارضًا بين هويتين، بل إنه يقطن الهوية نفسها، السلب هو الحركة اللامتناهية التى تجعل الذات بعدًا دائمًا عن ذاتها، والتى تحول بينها وبين الحضور فتجعلها لا تخضع لمنطق الهوية، إنما لمنطق الاختلاف كما يذهب بعض الفلاسفة.

والرؤية الذاتية أحادية المنطق غير مناسبة، وغير قادرة على رؤية الآخر المختلف عن الذات، وهى رؤية بعين واحدة أو مصابة بالانفصال الشبكى. والرؤية متآلفة الذوات، الناتجة عن التفاعل بين مختلف المشاركين فى عملية التواصل هى وحدها القادرة على تقديم رؤية واضحة.

يصبح التحدى تجنيب الإنسانية الانزلاق إلى الأحادية الثقافية المولدة للاستبداد، والحروب الأهلية والخارجية بأن تقوم الهوية على التعدد لا الأحادية، والتكثير لا الإقصاء. وبدون الخروج من الذات لن تستطيع فهم الذات، وفهم الآخر، وسيبقى كل آخر باستمرار أنا أخرى معادية للأنا.

ويقرر «المسدى» أن الآخر هو نقطة التقاء الرقمى والعالمى والكونى، عالمية القرار، وعالمية المال، وكونية إنتاج الآخر.

ولما كان الخطاب حول الآخر ـ أساسًا ـ خطابًا حول الاختلاف، فإن التساؤل فيه ضرورى حول الأنا أيضًا؛ ذلك أن هذا الخطاب لا يقيم علاقة بين حدَّين متقابلين، وإنما علاقة بين آخر وأنا متكلمة عن هذا الآخر، ومفصحة عنه ومبيِّنة له.

ويلاحظ أن «آخر ـ النحن» بالتضاد مع «آخر/ الأنا» سابق فى وجوده على اختراع الوعى، وهو فى زمننا هذا يؤدى دوره فى التصفيات العرقية فى يوغسلافيا سابقًا، والصراعات القبلية فى أفريقيا، وفى الصراعات فى أفغانستان والعراق

وفلسطين ولبنان، بل فى داخل الولايات المتحدة نفسها كما حدث من تجاهل عنصرى لمواطنى المسيسبى أثناء إعصار كاترينا الشهير لأنهم من السود الفقراء.

ويصوغ «تودروف» تكوّن الهوية عبر علاقة الذات بالآخر بقوله «لن نتوصل أبدًا إلى أن نعرف الآخرين، فلا فارق أن تعرف الآخرين أو أن تعرف ذاتك، فهما شيء واحد». أليس معنى «جلال الدين الرومى» حاضرًا بقوة فى عبارة «تودروف»؟

وتختلف بالطبع مراحل عملية تكوين صورة الآخر، عبر مرآة الذات، فتختل أو تتوازن حسب المرحلة التاريخية، والسياق المجتمعي، ولكننا نذهب مع بعض المفكرين ـ مثل جابر عصفور ـ فى أهمية صورة الآخر فى صياغة هوية الأنا، وهما وجها أسئلة الهوية «ويعنى ذلك أن الأسئلة التى يطرحها هذا الوعى على نفسه فى ثقافة، من حيث علاقته بمكوناته التى تتقارب أو تتباعد هى توجه للآخر الأسئلة التى يطرحها على نفسه فى علاقة نقطته بغيرها من الثقافات التى تتقارب أو تتألف أو تتحالف، تتقابل أو تتصارع، تتجاوز أو تهيمن على هذا الكون أو ذاك من مكونات الثقافة المحلية؛ فتسهم فى صياغة أسئلة الهوية بما يرد الخارج على الداخل، والعالمى على المحلى، والإنسانى على القومى».

حتى لا يكون الحوار الحضارى

يدًا معلَّقة فى الهواء

هذا زمن الحوار بامتياز...

حوار بين الشرق والغرب، وحوار بين الإسلام والمسيحية، وحوار بين الأنا والآخر، وحوار بين أوربا وبلدان المتوسط، وحوار بين أمريكا والعرب، وحوار بين الأشقاء، وحوار بين الأعداء.

هل يؤمن الحوار الحضارى شروطه أم أنه تحول إلى حوار طرشان؟ وبمعنى آخر كيف ننتقل من الحوار إلى وعى الحوار؟

بعد قصف الأفكار الذى أحدثته نظريات «فوكوياما» و«هنتنجتون» و«فؤاد عجمى» و«برنارد لويس»، وردود الفعل الغاضبة حوله، تبنت الجمعية العامة قرارًا بأن تكون سنة 2001 سنة للحوار بين الحضارات، وكلّف «كوفى عنان» ـ الأمين العام السابق للأمم المتحدة ـ مجموعة من عشرين شخصية عالمية بارزة لدراسة أوجه الحوار بين الحضارات، صبتها فى تقرير بعنوان «عبور الانقسام» أو Crossing the Divide شارك فيه من المفكرين العرب د. «أحمد كمال أبو المجد» (مصر) و د. «حنان عشراوى» (فلسطين).

كان هدف التقرير ـ وبالتالى الحوار ـ تخطى الفوارق السياسية والدينية والثقافية بين الشعوب، بالتركيز على عناصر التشابه بينها. ويعترف التقرير بتقصير الأجيال الحالية عندما حمَّلت الأجيال القادمة موروث الخوف من الاختلاف

الحضارى؛ ولذا فعلى الأجيال الحالية التكفير عن هذه الخطيئة بالعبور إلى الناحية الأخرى من الحاجز.

ووجهة النظر الرئيسة فى هذا التقرير أن نقطة الانطلاق الحقيقية لأى حوار فِعْلى وبنَّاء بين الحضارات تتمثل فى: الاحترام المتبادل، والتسامح، والوعى بالتعدد الهائل للحضارات فى عالمنا، وخطورة انفراد إحداها بإدارة العالم. وأكد التقرير ـ بالإضافة إلى إعلائه من شأن التنوع الثقافى ـ أن مبدأ التسامح بين البشر هو أساس قيام عملية الحوار وبناء الثقة بين البشر.

هل نقول إنه منذ برج بابل مثَّل الحوار بين الثقافات المختلفة حلمًا بشريًا مجهضًا، وإن الدور الذى قامت به مدرسة الإسكندرية الفلسفية ظل استثناءً لم يتكرر؟!

إن الدعوة إلى الحوار الثقافى لابد أن تستند إلى أساس أخلاقى هو: الرغبة فى الاعتراف بوجود الآخر وحقه فى البقاء.

كما أنه ليس هناك حوار معلَّق فى الهواء، يبقى الحوار عاكسًا لموازين القوة الحضارية، وهى غير متكافئة أصلًا؛ ولذا يفرض الطرف الآخر شروط الحوار، وتوقيته، ولغته، وبنوده. خذ مثلًا الاضطراب الهائل حول معنى «الإرهاب» والالتباس الناشب بينه وبين مفهوم «المقاومة». لذا فإن الجانب المهيمن فى الحوار قد يفرض شروطه مقدمًا طالبًا من الآخرين الإذعان لتعريفه ومصطلحاته. إن هذا التحديد يفرض اختيار الطرف الآخر من الحوار فيستبعد من يستبعد ويختار من يختار.

ويرى بعض المفكرين أن الصراع القائم إنما هو بالأساس قائم بين العالمية اللاإنسانية والقومية الإنسانية (عبد الله عبد الدايم مثلا). بينما يذهب فريق آخر إلى أن مستقبل حوار الحضارات سيتوقف على الصراع القائم بين تحالف المثقفين العرب والمسلمين ونظرائهم النقديين فى أوربا وباقى دول العالم لإقامة حلف ثقافى ضد الإمبراطورية الأمريكية الجديدة (السيد ياسين). فى حين يرى فريق ثالث أن الصراع بين مفهوم «صراع الحضارات» الذى يتبناه الغرب ونموذج

«حوار الثقافات» الذى يتنباه الشرق القديم، وكان موجودًا لدينا حتى ظهور الحضارة العربية الإسلامية، وعرفته اليابان، والصين القديمة، وفارس، وحضارات ما بين النهرين وكنعان ومصر القديمة، وهو النموذج الذى ازدهر وتألّق فى ذرى الحضارة العربية الإسلامية (حسن حنفى) ـ ينبنى على التشديد على أن حوار الحضارات، وحوار الثقافات الآن ليس يعنى بالضرورة أنه لا غالب ولا مغلوب.

ويذهب فريق رابع إلى أن الصراع اليوم ليس بين معسكرات سياسية ولا بين مناطق جغرافية، وليس بين آلهة الخير وشياطين الشر، وليس حتى صراعًا بين داخل وخارج، وإنما بين ثقافتين تتجسدان فى الموطن الواحد، بل وعند الفرد الواحد هما ثقافة الحداثة وثقافة التقليد؛ ذلك أن مواجهة الآخر غدت اليوم أيضا مواجّهة مع الذات (عبد السلام بن عبد العالى).

سبق للإسلام أن قرر الاختلاف حقيقةً إنسانية طبيعية؛ حيث خلق الله الناس مختلفين عرقيًّا ولغويًّا وثقافيًّا وإن كانوا فى الأساس «أمة واحدة» هى أمة الإنسانية الرَّحْبة، وإن هذا التباين لا يلغى آصرة الوحدة الإنسانية؛ ولذا يشكل احترام ثقافة الآخر، قاعدة أخلاقية إسلامية.

بل يرى الإسلام أن الاختلاف بين البشر، وتدافعهم هو أحد موجبات عدم فساد العالم؛﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ (البقرة: 251).

ويذهب «أحمد طالب الإبراهيمى» إلى أن الحوار كان دائمًا المبدأ الأساسى فى معاملة المسلم لغيره. بينما يرى «فهمى جدعان» أن قوة (القيمة) وقوة (الغايات) هما القوتان اللتان تحكمان العلاقة بين العرب والإسلام من جهة، وبين العرب والغرب من جهة أخرى، وبالتالى تحكمان نجاح أو فشل الحوار بينهما.

صحيح، أن الحوار لا يقوم إلا مع الآخر المختلف، لكننا نستدعى غياب حوار داخلى (حوار عربى ـ عربى، أو حوار إسلامى ـ إسلامى، أو حوار بين الحاكم والمحكوم)، لكننا سنتخطى هذا البعد مؤقتًا ونركز على الحوار مع الآخر.

يسعى الشرق فى حواره إلى تصحيح الصورة المغلوطة التى كوّنها الغرب عنه، أما الغرب - الأوربى بالأخص - فسعى إلى تصحيح الصورة السلبية المتكونة عنه فى الذهن الإسلامى، وإيجاد حلول لمشاكلاته مع العالم الإسلامى بقصد إحلال السلام بينهما.

ننبه إلى أن حركة الاحتجاج ضد العولمة، وضد غزو العراق، وضد العدوان الصهيونى على الفلسطينيين، وآخرها المعركة ضد الجدار العازل تمثل بالفعل صورة من صور الحوار الثقافى بين مختلف الأقطار والقوى السياسية، وخاصة أنها تتم فى الشوارع والميادين، أى تلتقط زمام المبادأة العملية، كما تم فى التظاهرات المعادية لغزو العراق وشملت 6000 مدينة فى 70 دولة.

ومن هنا فأهمية أن يدور الحوار الثقافى بين الحكومات والدول، ليست على المستوى الرسمى فحسب، بل هناك دور الحوار الشعبى، والحوار بين الجمعيات والنقابات والاتحادات والمؤسسات الدينية.

ومن الشروط السابقة لنجاح الحوار الحضارى احترام حق تقرير المصير، وعدم الاعتقاد بتفوق ثقافة على ثقافة؛ لأن أحكام القيم لا تَصْدُق على الثقافات، وهناك شرط الكف عن تزييف ثقافات الأطراف الأخرى وتاريخها، أو تحريفها، وهناك الهدف الكبير لهذا الحوار وهو وضع برنامج عمل مشترك، تسترد الإنسانية فيه وجهها البرىء، وتتحقق فيه كرامة المستبعدين والمهمَّشين والمطرودين من جنة السيد الأبيض، والمهم أن يقوم على قاعدة التساوى بين الأطراف.

وحتى لا يتحول الحوار بين الطرفين إلى حوار بين الصُمّ، أو تبقى يدنا ممدودة فى الهواء ومعلقة فى فراغ فظيع.. نقول: إن الحوار الثقافى أكثر من كونه عملية تجميل للماضى العنيف أو الظالم أو العدوانى، فإنه ممارسة أساسًا تجاه المستقبل.. وبقدر ما يتخلى الطرف الأقوى عن غروره، وبقدر ما يتخلى الطرف الأضعف عن شعوره بالدونية؛ بقدر ما نُؤمِّن للحوار نجاحه من موقع «شركاء وأنداد لا أعداء»... ولسان الحال يقول: الوطنية والإنسانية واحد فى نظرى؛ فأنا وطنى لأنى إنسان.

مستقبل الحوار الإسلامى المسيحى

من المحتمل أن المحاضرة الشهيرة التى ألقاها البابا «بندكت السادس عشر» ـ بابا الفاتيكان ـ فى جامعة ألمانية قد وجهت صفعة تشبه الفشل إلى الجهود الرامية بشأن إقامة حوار إسلامى مسيحى.

إن الأزمة الأخطر بعد أزمة الرسوم الدنماركية، نمت عن جهل وتحيز واستشهاد غير موفق من قبل الحَبْر الكاثوليكى الأعظم، فما بالنا بمستويات أدنى من الزعامات المسيحية تشارك فى بعض جهود هذا الحوار؟!

حقَّقت هذه الحوارات فيما سبق بعض الإنجازات؛ منها الاتفاقية التى وقعت فى مايو 1998 بين الأزهر والفاتيكان، وبين الأزهر والكنيسة الإنجيلية فى إنجلترا فى يناير 2009.

التسمية الصحيحة أنه حوار بين أتباع الأديان وليس حوارًا بين الأديان، وقصده ليس إقناع الآخر بصحة معتقده الدينى؛ بل قصده الدعوة إلى إرساء التعايش السلمى والتعاون بين الطرفين.

صِلْ خطًّا بين تصريحات البابا «بندكت» الأخيرة فى إحدى الجامعات الألمانية حول الإسلام، والتى جاء فيها أن الإسلام دين ينافى العقل، واستشهاداته من مراجع قديمة متعصبة حول انتشار الإسلام بالسيف، وحول كون نبى الإسلام العظيم شريرًا، وبين تصريحات الرئيس الأمريكى الأخيرة حول الفاشية الإسلامية. إن الخط ـ فيما أعتقد ـ سوف يمتد بسهولة بين الموقفين.

هذا الخلط بين الإسلام عقيدةً وبين منهج الحركات الإسلامية الراديكالية

يشوه الانطباع عن الدين الإسلامى؛ ففى استطلاع أجرته صحيفة ديلى تلجراف البريطانية ونشرته بتاريخ 25/ 8/ 2006 (بالتعاون مع مؤسسة يوجوف لدراسات الجمهور)، رأى 53٪ من أفراد عينة بريطانية أن الإسلام يشكل تهديدًا للقيم الغربية كالحرية والديمقراطية، ورأى 16٪ فقط أن المسلمين البريطانيين مواطنون مساوون، ورأى 18٪ من العينة أن المسلمين البريطانيين لديهم استعداد للقيام بعمليات إرهابية ضد أهداف بريطانية فى الخارج.

يحذر مستشرق ألمانى مرموق، وهو «فرتز شتيبات» Fritz Steppat من أن الحوار بين الأديان يمكن أن يصبح شيئًا عقيمًا أو أسوأ من ذلك إذا لم يتجنب الأطراف المشاركون فيه بعض المواقف التى يمكن أن تفسده منذ البداية؛ فمحاولة تحول الطرف الآخر بعيدًا عن دينه أمر يتعارض مع روح الحوار. ويصدق الأمر نفسه على غياب احترام معتقدات الطرف الآخر بسبب الجهل بأهميتها القصوى بالنسبة إليه أو عدم الاعتراف بها.

والحقيقة أن الصعوبة الأساسية فى الحوار بين الأديان حسب نص «شتيبات» تكمن فى أن الاعتقادات الدينية ليست قابلة للنقاش أو التفاوض على الإطلاق.

يتفق «شتيبات» مع عالم لاهوتى بارز هو «هانز كينج» Hans Kung فى رفض النزعة النسبية التى ترفض الاعتراف بأى وجود مطلق، والنزعة التوفيقية التى تخلط بين كل ما هو ممكن وما هو مستحيل، كما يجب أن تجمع أطراف الحوار بين الأديان بين أقصى انغلاق ممكن على معتقداتهم وأقصى انفتاح ممكن على الآخرين.

لا نجاح لحوار بين الطرفين إذا لم تسبقه معرفة حقيقية بالآخر، ويوضح الأب «كريستيان خان نسبن» هذه العلاقة وهدفها بقوله «اللقاء يعنى أن نرى فيه تلبية لنداء روح الله وعملًا لهذا الروح الخالق». يعنى ذلك أن التعايش فى الاختلاف هو الهدف؛ ومن ثم يتبنى مفهوم «الأغيار» بدلًا من مفهوم «الآخر» (مسيحيون ومسلمون.. إخوة أمام الله، 2008، ص 11).

ويتفق معه البروفسور الأمريكى جون «إسبوسيتو» Esposito فى أن مفهوم الحوار يحل محل مفهوم الصراع، والفهم المتبادل يؤدى إلى احترام متبادل، وبالتالى

ينتج عنه التسامح. وانعدام الاحترام يعنى انعدام التسامح، وغياب التنوع وشيوع الصراع (محاضرة بجامعة القاهرة فى 25/ 6/ 2003).

أى مستقبل لحوار الأديان فى ظل مناخ الارتياب والتشكُّك لدى الطرف المسلم وقد رأوا الرمز المسيحى(الكاثوليكى) الأول يقع فى أخطاء مدرسية لا يقع فيها إلا الباحث المبتدئ؛ من حيث التعميم، وإطلاق الأحكام الموتورة أو المنحرفة، والجهل بالنص القرآنى؛ والفكر الإسلامى؟ وكيف تنصُّ تصريحات البابا على ضرورة سعى الحوار المسيحى الإسلامى إلى تفهم الآخر والتوصل إلى أسس مشتركة يقوم عليها التعايش البناء والتعاون المثمر، وبدا البابا ـ وكأنه عضو فى جماعة المحافظين الجدد الأمريكية ـ يحاول إطلاق رصاصة الرحمة على العقيدة الإسلامية، وعلى شخص رسولها الذى يُجِلُّه ربع سكان المعمورة تقريبًا، خالطًا فيه السياسى بالأيديولوجى، والإلهى بالشخصى، والأنثروبولوجى بالسياسى؟!

ودعونا نمثل بتصريحات صادقة للبابا د. «ريتشارد بوليت» Richard Bullliet حول قيام حضارة إسلامية مسيحية فى محاضرة ألقاها بعنوان The Case For Islamo- Christan Civilisation والتى تعترضها رواية تاريخية عبر أربعة عشر قرنًا بين الخوف والجدل العنيف، وترتب عليها هذا التفسير المسيحى المجتزئ للتاريخ، وحيث نُظِر للإسلام بصفته الآخر الشرير، وشكلت الأساس المنطقى لعواء مسبق، ويحدد العوائق التى تمنع قيام هذه الحضارة فى اعتراضات تافهة يبديها الغرب على الإسلام، منها فرق التوقيت الزمنى بين ظهور عيسى ومحمد ﷺ، ومهاجمة المسلمين للعالم المسيحى والخبرة المسيحية المعادية للإسلام، واختلاف القصص المشتركة بين القرآن والإنجيل، وإنكار الإسلام ألوهية المسيح، وعدم تقبل الإسلام لليهودية والمسيحية مصدرًا عقائديًّا، ورفض الاعتراف بسموهما.

ويرى «بوليت» أن ما يربط العالم الإسلامى بالمسيحى أكثر مما يفرق. لم يتحدث البابا عن الإسلام من داخله، بل من خارجه، وردد أحكامًا يرددها العامة مثل (الإسلام دين شرير ـ الإسلام انتشر بالسيف ـ خصام العقيدة للعقل...إلخ)، وهى مقولات مطلقة لا تليق بعالم أديان مثله، وأستاذ لاهوت،

وهو يعطى الفرصة لباحث مسلم أن يقتطف بالمثل من مئات الكتب الإسلامية بعض الأحكام القاسية حول العقيدة المسيحية.

إن «شتيات» الألماني - مثل البابا - يرى فى المقابل أن عقيدة التوحيد الصارمة أسست النزوع الأساسى فى الإسلام إلى الوحدة والعالمية الشاملة، وهو عنصر متكامل مع جوهر الإسلام نفسه بوصفه الدين الذى جاء معه بشريعة تنظّم كل أعمال الإنسان المؤمن وتحدد بذلك علاقته بالله.

ليست محاضرة البابا زلة لسان، كزلة لسان الرئيس الأمريكى الشهيرة حول الحروب الصليبية، وزلة اللسان يمكن أن يعتذر عنها المرء سواء بوش أو الممثل الأمريكى «جيمبسون» عندما شتم اليهود وهو فى حالة سُكْر.

تعود بدايات الحوار الإسلامى المسيحى إلى الستينيات، عندما اتخذ كبار كرادلة العالم المسيحى الكاثوليكى (2156 كردينالًا)، قرارًا تاريخيًّا بالإجماع على ضرورة إقامة حوار مسيحى مع الإسلام، وصدر عن الفاتيكان نداء للشعوب المسيحية تحت عنوان «وثيقة نور العالم» عنوانها الفرعى «توجهات من أجل حوار المسيحيين والمسلمين» وتنتقد مفاهيم المسيحيين الخاطئة عن الإسلام، وتتكون الوثيقة من 135 صفحة، ونفت أن يكون النبى محمد ﷺ مؤلف القرآن، وأجرى الفاتيكان أول حوار مع الديانتين بين المملكة العربية السعودية والفاتيكان فى عهد الملك فيصل.

وفى هذه الوثيقة يعترف الفاتيكان، فى عهد البابا «يوحنا بولس السادس» بعقيدة الإسلام السماوية، وعزم كذلك على إقامة حوار إسلامى مسيحى.

إن الأزمة البابوية الأخيرة تثير التساؤل عن مستقبل الحوار الإسلامى المسيحى فى ظل الشكوك التى تنتاب العالم الإسلامى، ومشاعر الغضب التى تسكنه أمام: لا أسف ولا اعتذار.

ولنا أن نسأل: ما الذى دفع المسلمين إلى خانة الارتياب؟ وكيف يصلح البابا ما أفسده فى ساعة، من جهود استمرت حوالى أربعة عقود عن محاولة إقامة حوار على ضفتَىْ العقيدة؟

حدود التسامح .. وحدود الغفران

«الذاكرة وحدها تلغى الموت وتحتويه».

صحيح أن العرب مثقلون بالتاريخ جدًّا، ويئنون تحت وطأة تراثهم الثقيل والمتراكم كأى أمة عريقة، لكن يبقى بناء الذاكرة التاريخية، والحفاظ عليها عملية تربوية فى الأساس تختص بتربية الجماعة الإنسانية؛ لأن الثقافة تنبنى أساسًا فى حضن التاريخ بحلوه ومره، والذاكرة التاريخية جسر للعبور بين لحظات الجماعة الإنسانية مما يضفى على الجماعة تكاملها، وتناغمها، واحترامها لذاتها.

الذاكرة تعنى الفهم أساسًا، ويضع السوسيولوجى الكبير «ماكس فيبر» يده على هذه الحقيقة بقوله: «لا يُكتب التاريخ دون حد أدنى من الدفء الإنسانى والفهم حتى لو كُتِبَ بأسلوب غير روائى».

ويعبر «إدوارد سعيد» عن هذا المعنى بصيغة أخرى بقوله: «الأمم كيانات سردية».

العرب وحدهم مطالبون بالأمر المباشر بالتسامح، وإلغاء ذاكرتهم التاريخية، نعم قد نتسامح ولكننا لا ننسى؛ وليس من حقنا أن ننسى؛ لأنه يتصل بحق الأجيال القادمة فى المعرفة، والإحاطة، والفهم.

تابع مثلًا هذه الغضبة الصينية الأخيرة حول تقليل كتاب تاريخ مدرسى يابانى للفظائع التى ارتكبتها القوات اليابانية الغازية بحق الشعب الصينى، أثناء احتلالها للصين، وهو ما أثار حالة من الغضب الجماهيرى وصل إلى حد تدمير بعض المؤسسات اليابانية بالصين وإتلافها؛ ذلك لمجرد أنْ شعر الصينيون بأن

اليابانيين يتلاعبون بالذاكرة التاريخية ويشوهونها، وهى مسألة فى نظرهم جدٌّ خطيرة.

واقعة ثانية هى مطالبة ابنة المناضل الأفريقى «لوثولى» ـ وهو أول جنوب أفريقى يفوز بجائزة نوبل للسلام ـ بالمطالبة بفتح تحقيق رسمى فى وفاة أبيها منذ أربعين سنة، وهو ما أرجعته السلطات العنصرية وقتها إلى وقوعه تحت عجلات قطار فى عام 1967 قرب منزله. و«لوثولى» كان يرأس فيما مضى حزب المؤتمر الوطنى الأفريقى الذى يحكم جنوب إفريقيا الآن.

ترتبط الذاكرة التاريخية فى الحالتين السابقتين بمعيار آخر هو: الحقيقة؛ فإحياء الذاكرة التاريخية للفرد والجماعة يرتبط بتجسيد الحقيقة وتحققها، وهو أهم معيار ـ إلى جانب معيار الحق ـ فى هذا الجدل.

تفكير الفلسطينيين فى إقامة متحف للشهيد «أحمد ياسين» مسعى مهم فى بناء الذاكرة الفلسطينية بحيث يقدم ما تبقى من بقاياه؛ ملابسه وحذائه ومقعده المتحرك ـ مثلًا ـ صورة للأجيال القادمة عن سيرة المناضل الفلسطينى الذى أقدمت قوات الكيان الصهيونى على تفتيته بصاروخ بعد أدائه صلاة الفجر.

فى مسعى مقابل، تحاول حكومة الكيان إحياء الذاكرة التاريخية لليهود ـ قفزًا فوق حقيقة الصدق والزيف حولها ـ وفى هذا الإطار أعلن رئيس الكيان الصهيونى الأسبق «موتشيه كتساف» تكريم أبطال فضيحة «لافون» التى وقعت فى مصر منذ نصف قرن، وهى العملية التى قام بها صهاينة فى القاهرة والإسكندرية ضد المصالح الأمريكية والبريطانية، وتم فيها تدمير مراكز ثقافية وإعلامية أمريكية، وبعض دور السينما الأمريكية لنسف التقارب الذى شهدته العلاقات المصرية الغربية وقتها، وكان فى مقدمتها نسف المركز الثقافى الأمريكى بالإسكندرية، وبالقاهرة.

كما حاول عملاء الصهاينة برئاسة الرائد الإسرائيلى «إبراهام دار» نسف سينما مترو، وسينما راديو، بالقاهرة والإسكندرية. لكن يقظة أجهزة الأمن المصرية تمكنت من الوصول إلى التنظيم الصهيونى، وجرت محاكمتهم وصدور الحكم بإعدام بعضهم، والأشغال المؤبدة للآخرين.

وأعلنت حكومة الكيان الحداد الرسمى وقتها، ونكّست العلم، وتدخل الرئيس الأمريكى «إيزنهاور» لدى الزعيم الراحل «جمال عبد الناصر» لإطلاق سراح أعضاء التنظيم المحبوسين، وهو ما رفضه «عبد الناصر» بإصرار.

رئيس الكيان قرر مؤخرًا منح التنظيم الإرهابى أبطال فضيحة لافون أوسمة البطولة «تقديرًا للدور الجليل الذى أدوه لمصلحة الوطن».

سنقفز فوق الصفاقة الإسرائيلية لنقدم واقعة جديدة هذه المرة من كوريا الجنوبية تتعلق ببناء الذاكرة التاريخية؛ حيث طالب رئيس كوريا الجنوبية الأسبق «روموهون» اليابان بتقديم اعتذار عما ارتكبته من فظائع خلال حكمها الاستعمارى لشبه الجزيرة الكورية، ودفع تعويضات عن إجبار الكوريين على العمل سُخْرة.

ما يستوقفنا فى خطاب الرئيس الكورى عبارة دالة هى «إن اليابان تحتاج إلى دراسة حقيقة الماضى، وتقديم اعتذار صادق، ودفع التعويضات المطلوبة إذا لزم الأمر».

لا يتحقق التسامح بإلغاء الذاكرة وحدها، بل لا ينبنى التسامح إلا بالبناء على هذه الذاكرة، والتحقق من صحتها، ومحاولة تسديد الفواتير. من هنا فإن حقوق العرب فى التعويض عن عقود الاستعمار الغربى للأقطار العربية لا تسقط بالتقادم، وكذلك خسائر أجيال عربية كاملة ناجمة عن عنف الكيان السرطانى الذى زرعه الغرب فى قلب أمتنا. هل ستصمت أصوات ضحايا القسطل وكفر قاسم ومن قبلهم دير ياسين، ومن بعدهم غزة وبور سعيد، وملجأ قانا؟ من يسدد فواتير الموت والدمار فى القدس والجولان وجنوب لبنان وسيناء وغيرها؟! ومن يعتذر لمائة ألف عراقى منذ الغزو الأمريكى الأخير؟

فى واقعة دالة، عُثر فى شبه جزيرة سيناء المصرية مؤخرًا على رفات خمسة جنود مصريين استُشهدوا خلال حرب 67، ويعُتقد أن هؤلاء الجنود أُعدموا بأيدى القوات الإسرائيلية، وخاصة أن كبار قادة الكيان اعترفوا بتصفيتهم الأسرى المصريين فى حربى 1956، 1967.

كيف يمكن أن تسامح نفسى مثل هذه الواقعة؟

الأمم العادلة والشجاعة تسدد فواتير أخطاء الماضى كما فعلت النرويج التى وافقت على دفع تعويضات لأطفال وُلدوا فى الحرب العالمية الثانية لجنود نازيين ونساء نرويجيات نظير ما عانوه من تفرقة على مدى عشرات السنين، وفى اعتذار منها لعدد يصل إلى اثنى عشر ألفًا من الألمان النرويجيين الذين وُلدوا فى مدة الاحتلال الألمانى للنرويج من 1940 إلى 1945.

ويأتى أخيرًا الاحتفال الألمانى بمرور ستين عامًا على قصف الحلفاء لمدينة دريسدن الألمانية فى نهاية الحرب العالمية الثانية، وهو ما أدى إلى قتل خمسة وثلاثين ألف ألمانى سقطوا ضحية لقصف طائرات الحلفاء. والألمان هنا يحتفلون بضحاياهم الذين قتلهم ما يسمى بـ"الأعداء" أى الحلفاء. وقد نتسامح فى المستقبل، ولكننا لا نملك ترف النسيان، بل النسيان هنا هو جريمة أقرب إلى الخطيئة؛ لأنها لا تتصل بحق فرد ومصيره بل بشعب وبحياة شعوب.

ربما كان التسامح مطلبًا إنسانيًّا قائمًا ونبيلًا. ولكن أن يأتى على حساب الحقيقة، والعدالة والحق؛ فهنا يتحول إلى جثث يعبر فوقها التسامح الذى لن يكون إلا شكليًّا فى تلك الحالة. وربما كان التاريخ وحده أهم المسارات نحو المستقبل. لكنه التاريخ الحى، الدال، المتجدد بإلهامه، وشفراته المبثوثة، ودلالته المنتجة.

آفاق الحوار الثقافى

بين بلدان شمال المتوسط وجنوبه(*)

ربما لم تحظ الثقافة والمسألة الثقافية ـ فى عقدها ـ بهذه الأهمية التى حظيت بها فى عقدنا التسعينيى الذى يبدو أنه سيستمر حتى بدايات القرن القادم.

وربما يكتسب الحوار الثقافى أهمية متزايدة بين جانبَىْ المتوسط فى ظل ما يعترى المنطقة من أحداث جسام، وتأزمات متداخلة تخالطها تطلعات متفائلة نحو صياغة علاقات أفضل بين الجانبين.

ويرى المفكر العربى المغربى الراحل «محمد عابد الجابرى» أن المسألة الثقافية بمعناها الواسع واللامحدود هى المحرك للتاريخ المعاصر، اليوم. بل هى تقدم نفسها، فى بعض الأقطار فاعلًا وحيدًا، وخاصة أن الثقافة فى هذه المنطقة التى تمتد من المحيط إلى الخليج تشكل أهم مقومات وجوده، إن لم نقل المقوم الأساسى على الإطلاق، فهى مسألة الفكر كمحتوى، والفكر كأداة[1]

يذهب بعض المفكرين إلى أن تاريخ مصر هو تاريخ البحر المتوسط، تزدهر بازدهاره وتعانى كساده، ولعل أهم دور أداه البحر المتوسط فى تاريخ مصر هو كونه قناة اتصال حضارى بينها وبين شعوب الحوض الشرقى لهذا البحر.

وعن طريق مصر، تعرَّف الجانب الأوربى لهذا البحر على النتاج الحضارى

(*) ورقة قُدمت فى الحوار الذى نظمته جامعة فلورنسا، والمجموعة الأوربية، وجامعة عين شمس، فى ندوة «آفاق التعاون بين شمال وجنوب المتوسط»، فى نوفمبر عام 1998 بالقاهرة.

للشرق الأدنى القديم؛ فتعلم فنونًا وأفكارًا ما كان ليتعلمها لولا ما تميزت به مصر من دور سياسى فى صنع الحضارة وقدرة على تقديم تجاربها لجيرانها، ثم جاء الوقت الذى انتقلت فيه المؤثرات الحضارية عبر المتوسط من أوربا إلى مصر بتعرف المنطقة العربية على ثمار الفكر الأوربى عن طريق مصر، وعلى أيدى أبنائها.[2]

ولا نتوقع أن تستبدل مصر انتماءها المتوسطى بانتماءاتها العربية الإسلامية والإفريقية، ولكن تعدُّد الروافد الحضارية المكوِّنة للثقافة المصرية يسمح باستيعاب هذا الانتماء، والذى من شأنه أن يخصِّب بقية الانتماءات الأخرى، والتى يأتى الانتماء القومى العربى فى مقدمتها.

وإذا كانت هذه الورقة معنية بصياغة آفاق للتعاون والحوار الثقافى بين شمال المتوسط وجنوبه، فإننا يمكن أن نُعَرِّف هذا التعاون بأنه عملية تنظيم تبادل المنافع بين أعضاء من أقاليم قائمة على ضفاف المتوسط، هى متعددة الثقافات والهوايات والتجارب الاجتماعية والسياسية، وتعيش حالة من الترابط الواقعى بفضل الجغرافيا والتاريخ والسياسة والاجتماع.

ويرى «المهدى المنجرة» شروط نجاح الحوار بين الجانبين بتوفير روح التواضع الثقافى، ونبذ الاستعلاء الحضارى، باعتبار أن هذا التواضع هو المفتاح الصحيح للتعايش السلمى الذى تتطلع إليه جميع الثقافات الإنسانية.

المفهوم المراوغ للمتوسط

ثمة إشكالية تحيط بتعريف المتوسط وحدوده؛ فالمتوسط مفهوم مراوغ يصعب تقديم تعريف شامل ومحدد له، حيث تتأثر التعريفات بالرؤية الذاتية، الأمر الذى يحول دون صياغة سياسة متكاملة تجاه البحر المتوسط؛ فإقليم البحر المتوسط يعانى أهواء الجغرافيا.

ونشير إلى«الحالة الليبية».. فبينما استبعدت الولايات المتحدة ليبيا من مشروعها الشرق أوسطى (فى حين ضمت إسرائيل وتركيا إلى المجموعة العربية) فإن المجموعة الأوربية التى أنشأت مجموعة برشلونة لتنظيم غالبية الأقطار المطلة

على البحر المتوسط استثنت ليبيا أيضًا على الرغم من أهميتها وموقعها، بينما أدخلت بلدانًا لا تطل على المتوسط كالبرتغال وموريتانيا والأردن.

كما أن هناك سبع عشرة دولة تحيط بالبحر تضم 365 مليون نسمة، منها خمس دول أعضاء فى منظمة حلف شمال الأطلنطى، وسبع دول عربية، والباقى يصعب تصنيفها، مثل ألبانيا وقبرص وإسرائيل ومالطة ويوغسلافيا.

وربما كان غياب التماسك الاجتماعى والاقتصادى والسياسى هو أحد أهم أسباب الغموض الذى يحيط بمفهوم البحر المتوسط، كما تشير حلقة نقاش جامعة ريدنج حول الاتحاد الأوربى والبحر المتوسط (فى 1994/6/18)، ولا يبدو المتوسط كإقليم واحد، وإنما إقليم لعدد من الأقاليم التى تحيط بالبحر المتوسط، ويعتبر ذلك مؤشرًا ومبررًا فى الوقت نفسه بوجود مشكلات فى تعريف المتوسط.

وثمة اتجاهان؛ فى تعريف المتوسط، الأول: يتبناه «روبرتو أليبونى» الذى يؤكد وجود الهوية الجماعية للمتوسط؛ حيث يقول: «يبدو أن البحر المتوسط فى حد ذاته ليس قطبًا لجذب الدول والشعوب على غرار المجموعة الأوربية والعالم العربى، وعلى الجانب الآخر يستطيع الإنسان أن يؤكد أن ثمة مجموعات عديدة يتصل بعضها ببعض فى منطقة البحر المتوسط، ومن بينها المجموعة الأوربية والعالم العربى، وبالتالى كان البحر المتوسط اليوم حدًّا يفصل العالمْين اللذيْن على الرغم من انفصالهما، إلا أنهما مهتمان اهتمامًا عميقًا بتأكيد هويتهما.

إن البحر المتوسط ولّد ـ بتاريخه الطويل من الإمبراطوريات ـ الإحساس بالجماعة بين شعوب هذه المنطقة، فإن شعوب المتوسط متحدة بالإحساس الناجم عن أن إمكاناتها السابقة قد ضاعت، وأن البحر المتوسط لم يعد يحتل موقعًا مركزيًّا فى العالم. وهذا الإحساس بفقدان الأهمية السابقة هو علامة تحول من الوعى بالتضامن الثقافى إلى تأسيس البدايات للتضامن السياسى»[4].

ـ الاتجاه الثانى: تتبناه الباحثة الأمريكية «إيلين لايسون» حيث ترى «أن معظم الناس يفكر فى البحر المتوسط بوصفه كتلة من الماء تفصل بين مساحات الأرض الواسعة، أو بوصفه كتلة من أوربا وإفريقيا، وآسيا، وأنه بحر تحيطه دول

ذات هويات ومصالح مختلفة تمامًا، ومع ذلك فإن البحر يوحِّد بالقدر الذى يفصل به، والدول التى تحيطه مرتبطة بعلاقات الجيرة.

وقد جاء الوقت لأن يبدأ التفكير فى البحر المتوسط بوصفه منطقة لها وضع خاص، من حيث كونه وحدة جغرافية تربط دوله باهتمامات مشتركة لها مبررات التنافس مع الموارد، ولديها الحوافز لإيجاد حلول مشتركة لمشكلاتها المحلية التى تزداد اتساعًا»[5].

ونحن أقرب إلى الرؤية التى ترى أن البحر المتوسط وعاء لأقاليم وليس إقليميًا محددًا، وتنظيم التعاون بين الأقاليم يسمح بالحفاظ على هوية تلك الأقاليم، بل إنه أحيانًا ينطلق من تعدد الهويات للبحث عن مزيد من التعاون، ومزيد من الفهم المشترك بين الثقافات والتجارب.

ومن الضرورى الاعتراف بأن العالم المتوسط أمسى عالمين تحكمهما جدلية التقدم والتأخر، الغنى والفقر، المركز والهامش. وتستأثر أربع دول (فرنسا وإيطاليا وإسبانيا واليونان) بـ 88٪ من جملة الناتج القومى لجميع البلدان المتوسطية.

ومن المنطلقات الفكرية لهذه الورقة أن الحوار المتوسطى جزء من حوار أكبر بين الشمال والجنوب وصولًا إلى نظام عالمى جديد أكثر عدلًا وإنسانية، وأن انعتاق الجنوب من تخلفه، من شأنه وحده أن يؤسس مفهوم أرضية مشتركة ليعود المتوسط بحرًا واحدًا.

وربما كان مفهوم الشراكة الأوربية مفهومًا أيديولوجيًّا يحجب الواقع؛ لأنه لو كان مفهومًا منصفًا لكان ينبغى على أوربا أن تُبقى أبوابها مفتوحة أمام الهجرة ولا تسعى إلى وقفها.

ومع ذلك فإن الإمكانات الهائلة التى يمكن أن توفرها منطقة الشراكة الأوربية المتوسطة بقدراتها السكانية الكبيرة يمكن أن تساعد على إيجاد حلول ناجحة للمشكلات المستعصية؛ مثل المخدرات والإرهاب والهجرة غير القانونية والبيئة والقنبلة السكانية.

ومن الجدير بالإشارة أن تنمية دول جنوب المتوسط هدفها الحد من هجرة مواطنيها إلى دول الاتحاد الأوربي.

وهناك تمايزات واضحة بين بلدان شمال المتوسط وجنوبه من حيث القدرات الاقتصادية والتكنولوجية والسياسية. وعلى الرغم من أن هناك تعادلًا فى الوزن الديموغرافى بين الجانبين ـ حوالى 200 مليون نسمة لكل من الجانبين ـ إلا أن نصيب الفرد من الناتج القومى الإجمالى يبلغ فى الشمال عشرة أمثال الجنوب، كما أن دول جنوب المتوسط محملة بديون خارجية تمثل حوالى 112٪، من إجمالى ناتجها القومى، كما بلغت معدلات البطالة فى منتصف السبعينيات حوالى 20٪، ويبلغ معدل النمو الاقتصادى السنوى حوالى 3٪، وحَسْبُ دول جنوب المتوسط أنها تحتل مكانًا أدنى كثيرًا من دول الشمال.

وقد أدت هذه التمايزات إلى بروز حجتين متناقضتين تجاه المشروع المتوسطى؛ الأولى ترى أنه نتيجة هذه التمايزات الشديدة فإن الشراكة لايمكن أن تنجح، وأنه إذا ما تم تأسيس علاقة جماعية فإنها سوف تكون نوعًا من هيمنة الشمال وتبعية الجنوب.

والحجة المقابلة ترى أن هذه التمايزات والتقارب الجغرافى فى المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسكانية والثقافية والأمنية للجانبين يمكن أن تصل إلى نقطة الأزمة ما لم يعمل الجانبان معًا ويتعاونا بقوة. ويرى أنصار التصور الأخير أنه إذا كان هناك أمل فى تحسين فرص الاندماج الكامل لنحو عشرة ملايين مهاجر من جنوب المتوسط فى بلدان شمال المتوسط بصفة خاصة وفى الأوربى بصفة عامة فإن ذلك سيكون عبر تكثيف هذه الشراكة وتنميتها[6].

وتواجه المجموعة الأوربية صعوبات بشأن صياغة سياسة تجاه البحر المتوسط، حيث برزت قضايا أمنية جديدة (الهجرة، التأمين الاجتماعى، المخدرات، الاستقرار السياسى، الأصولية الإسلامية، البيئة، انتشار الصواريخ، التحولات الديموجرافية). كما يرتبط بقضية الهجرة وحركة العمالة قضية الهوية (الأصيل والدخيل). إلى جانب تعثر عملية السلام فى الشرق الأوسط، التى تم فيها تهميش الدور الأوربى تهميشًا يكاد يكون كاملًا.

ويلاحظ بعض المحللين أن أمن البحر المتوسط غالبًا ما يقع ضحية الاضطراب العصبى. لذا فإن التضامن الإقليمى فى البحر المتوسط ينبع من استعادته درجة ما من الحكم الذاتى السياسى باعتباره مولدًا لمشاعر العجز والإحباط، ومن خلال هذه المحاولة تعيد شعوب البحر المتوسط توطيد العلاقات فيما بينها، فهناك دعوة للوحدة ضد القوى السياسية والأيديولوجية الجديدة التى سلبت الدور المركزى السابق للمتوسط مثل التحدى الأمريكى.

ولايمكن لأى تواصل ثقافى أن يتم دون إرادة سياسية؛ لذا فإن الحوار بين جانبى المتوسط بالمعنى الواسع (وهو معنى الالتقاء بين حضارتين لا بين حكومات فقط) هو الآن ممكن وواجب، وإن كان نجاحه ليس مفروغًا منه. كما يذهب الكاتب البريطانى «إدوار موريتمر» إلى «أن إقامة حوار حقيقى تؤدى إلى التفهم مهمة ليست باليسيرة؛ لأن التفاهم ليس بالشىء المضمون على أى حال».

الحوار الثقافى بدلًا من الصراع الثقافى

دعونا نقفز فوق تماسيح بحيرة «هنتنجتون» وأمثاله القائلين بأن الثقافة ستكون الباعث الرئيسى للانقسامات الكبرى بين الشعوب، وأن خطوط المواجهة بين الحضارات هى خطوط المعركة فى المستقبل.

فدعوة «هنتنجتون» دعوة خطرة تنتمى إلى الحرب الباردة، أو فطيرة باردة من الحرب الباردة تم تسخينها، حيث المجتمع العميق للصراع فى العالم لن يكون أيديولوجيًا ولا اقتصاديًا بالدرجة الأولى؛ وحيث المنابع الأولى للصراع ستكون ثقافية، وأن الصدام بين الحضارات هو الذى سيهيمن على السياسة العالمية. فمعنى كلامه أن الثقافة مغلقة من حيث الأساس وأن الأفكار المستوردة تزدهر ازدهارًا أقل خارج منشئها وتبدو غريبة.

كما يرى السيد «إدجار بيزانى» ـ رئيس معهد العالم العربى السابق ـ أن الداء الرئيسى بين الشمال والجنوب هو فى الأساس ذو طبيعة ثقافية؛ لأنه لا خلاص فيه إلا بثورة ثقافية داخيلة وحوار ثقافى بينى، وأن محاولات التعاون لن تولد إلا إذا تراجعت حرب الحضارات المحتملة أمام البحث عن معرفة الآخر وفهمه.

إن التحدى الرئيسى أمام عالم البحر المتوسط يتمثل فى تقليص الفجوة الثقافية، خاصة العلمية والتكنولوجية بين الشمال والجنوب. والتحدى بالنسبة لنا يتمثل فى التوفيق بين التقليدية والحداثة (فى الجنوب)، وكيفية تكييفها حتى يمكن استيعاب هذه الدول داخل دول الشمال، بمواجهة أنماطها الثقافية فيما يتعلق بالاستهلاك والعمل.

إن الدعوة الانقسامية التحريضية لـ«هنتنجتون» و«فوكوياما» و«بول كيندى»، يستشرفها مفكر عربى هو «المهدى المنجرة» منذ أكثر من عشرين سنة حيث صاغ «د. المنجرة» تخوفات الغرب فى ثلاث قنابل: القنبلة الديموغرافية، والقنبلة الآسيوية (الصين واليابان)، والقنبلة الإسلامية. ولعلها القنابل الثلاث نفسها التى حاول «هنتنجتون» بناء إستراتيجية لتفجيرها خارج المدار الغربى. وكانت دعوته إلى ضرورة الحوار بين الشمال والجنوب، وإلى إعادة التوزيع العادل للموارد العالمية، واقتراح سناريوهين اثنين بخصوص الجانب الثقافى الحضارى لفهم مشكلة التنوع الثقافى فى عالم المستقبل؛ السيناريو الأول: يكمن فى تعزيز النظام الدولى ذى القطب الواحد الذى بدأ يعيشه العالم من بداية هذا العقد، والسيناريو الثانى: يكمن فى «ما بعد النظام العالمى الجديد» وهو عهد يتميز بكونه عصرًا للحضارات المختلفة المتعايشة، ويقرر فيه بوضوح «أن التعدد الثقافى أمر جوهرى، لكن لا يمكن اعتباره أمرًا حاصلًا. إنه هدف يجب الدفاع عنه كعنصر أساسى لإقامة السلم واستمرار حياة البشر».

وفى كتابه «الحرب الحضارية الأولى» أعلن بوضوح أن الحرب الحضارية قد انطلقت ولن تنتهى إلا باعتراف كل الأطراف بحق الآخرين فى التعبير عن كل حقوقهم الثقافية والحضارية المختلفة والمتباينة [8].

إن «هنتنجتون» و«المنجرة» يلتقيان فى المشهد القريب، بينما الثانى يعتبر مرحلة الصراع الحضارى أقصى حالة للصراع فى العالم المعاصر.

إن التعامل مع الخلافات الثقافية والدينية يُعَدُّ أمرًا أساسيًّا لتطوير العلاقات بين دول الاتحاد الأوربى ودول البحر المتوسط؛ إذ ينبغى أن يتم الاعتراف

بالتعددية الثقافية وقبولها كأمر حتمى، ولا ينبغى أن يُسمح لها بالوقوف فى طريق التعاون مستقبلًا.

كما يشير «أحمد برقاوى» إلى أن من شأن تحويل الصراع بين بلدان آسيا وإفريقيا والغرب إلى صراع ثقافى أن تختفى التناقضات الداخلية فى هذه البلدان، وتُفقد عمليات التقدم التاريخى وأشكال الأيديولوجيات المتولدة من هذه التناقضات. كما من شأنه أن يخفى أشكال الصراع المادية بين البلدان النازعة نحو الاستقلال والإمبريالية النازعة نحو الهيمنة والسيادة العالمية. كما أنه يخفى صراع المصالح بين المراكز الإمبريالية ذاتها. وإنها الصورة الأخرى لنظرية الأعراق التى دحضها العالم.

قبول الحديث عن التناقض بين العرق السامى الروحى والعرق الأوربى العقلانى، يرى الحديث عن تناقض (إسلامى - غربى) أو مجتمع كلى وكونفوشيوسى وبوذا أو المسيح ومحمد ﷺ فى خانة واحدة فى مواجهة السوبرمان النيتشوى الغربى[9].

إن الحوار بين ثقافات المتوسط إذا تم فى إطار سليم إنما ينطلق من ظهير الإثراء الفكرى والحضارى، بما يشكل مددًا حيقفيًّا إلى ثقافات شعوب المتوسط وفكرها.

إن مآل الحوار الثقافى بيننا عملية تفاعلية تهدف بالأساس إلى خلق عقلية جديدة عربية وأوربية بعيدة عن صراع الثقافات، تؤمن بالهوية المتميزة، والتنوع الثقافى، وتحاول تفريغ العقلية الأوربية من نزعات الاحتكار المعرفى والتفوق الذاتى. كما تحاول تفريغ العقلية العربية من نظرية المؤامرة والأحكام المطلقة الكلية على النيات الأوربية؛ بحيث ينفتح هذا الحوار على مجرى إنسانى وحضارى يُعْنَى بالقيم الإنسانية المشتركة التى من شأنها امتصاص وتحويل عمليات الإقصاء والتعالى الحضارى والتعصب العنصرى.

نعم، فكما أشارت حلقة نقاش «الاتحاد الأوربى والبحر المتوسط» بجامعة ريدنج البريطانية إلى أن الحوار الثقافى هو السبيل الوحيد للتغلب على العداء وسوء الفهم - وهى العقبات التى قد تقف فى وجه علاقات بناءة بين الجانبين -

فالأساس الحقيقى والضرورى لأى تعاون فعال ومثمر بين الجانبين ـ حسب أطروحات الحلقة ـ هو البعد التعاونى والحضارى للتعاون، وهو يمثل فى حالة البحر المتوسط خطرًا حقيقيًا يهدد بقطيعة تفصل بين شمال المتوسط وجنوبه لعمق الهوية الثقافية والحضارية بين الشمال والجنوب.

وإذا كانت الثقافة العالمية تنطوى بالضرورة على كل عناصر الثقافة القومية ولكنها ليست جمعًا كميًا لثقافات الأمم، كما أن الثقافة القومية هى جملة الخصائص الروحية والنفسية والقيمة اللغوية والشعور بالانتماء والذى يخلق الوعى بالتمايز لدى أفراد الأمة وشروط تطورها الاجتماعى الاقتصادى، من هنا فعلينا البحث عن الثقافة من حيث هى طريقة الوجود الإنسانى بكل أبعاده المادية والروحية[9].

واضعين فى الاعتبار أن الثقافة كما هى قوة مفرقة، فقد تكون قوة مجمعة حسب السياق، ولدينا نموذجان للحوار الثقافى؛ نموذج الصراع، ونموذج الحوار. ويحدث نموذج الحوار عندما تكون كل الثقافات متساوية، سواء كانت ثقافات عظمى أو ثقافات صغرى من حيث كون الثقافات نتاجًا للتاريخ، وهى من صنع الناس وصورة للذات ومن صنع الإنسان. ولما كانت كل الشعوب متساوية فى القيمة؛ فإن الثقافات كنتاج للأمة تكون هى الأخرى متساوية.

فى هذه الحالة لا تدمَّر خصوصيات الأمم الصغرى، بل يتم الدفاع عنها وتأكيدها، وتكون العلاقات بين الثقافات متعددة الأطراف ـ أخذ أو إعطاء بين أستاذين أو بين تلميذين ـ إثراءً متبادلاً وإبداعًا جماعيًا.

وفى نموذج الحوار الثقافى ـ لا الصراع الثقافى ـ يمكن لكل الثقافات أن تشاركه فى الأهداف المشتركة على أساس من العقل والحق فى المعرفة والطبيعة واستخدامه قوانينها وحق الإنسان والشعوب فى الحرية والعدالة الاجتماعية والرفاهية. ويمكن أن نضرب لنموذج الحوار بالأندلس التى قبلت نموذج التنوير الإسلامى الأساسى الخصب، فى حين مثّل التنوير الأوربى نموذج الصراع[10].

لقد ظل الاتصال الفكرى والثقافى منذ عصر النهضة الأوربية وحتى اليوم

موسومًا بعلاقة استعلاء تنطلق من الغرب، وعلى النقيض مما كان حاصلًا إبان العصر الفينيقى حين توغل الشرقيون بعيدًا عن التجارة فى الغرب، لم يكن معهم إلا أبجديتهم وأفكارهم.

وعلى النقيض ما حصل من الفتح العربى لشبه الجزيرة الإسبانية عام 712 م عندما نقلت علوم العرب ومعارفهم المختلفة إلى العالم الأوربى فأزهرت رواجًا ثقافيًّا متنوعًا تمثل فى الثقافة الأندلسية ـ فإن ما يحصل منذ قرون وحتى اليوم هو عنف ثقافى غربى فكرى[11].

إن النزاعات لن تزول بصراعات القوة أو الكراهية، ولا بالأنانية أو الصدمات ولا بالضربات، ولا بالقنابل أو بالأسلحة النووية، ولا بأعمال القهر أو استخدام الفيتو. لكن السلاح الحقيقى للسلام والوحدة والعدالة هو الكلمات التى سوف تكون ثمرة حوار.. الحوار الذى يسهم فى نظام عالمى جديد حقًّا حيث تسود الديمقراطية والشرعية والحقوق الأساسية للإنسان واحترام الاختلافات والخصائص الثقافية العامة، وحيث يسود السلام والعدالة وإرادة تقدم البشرية[12].

دعونا نتصارح.. إن مأساة عصرنا الراهن لا تكمن فى الصراع الثقافى، بل فى هيمنة الأمة الصاعدة على العالم.. الأمة ذات التفوق العسكرى والتقنى والاقتصادى، الهيمنة الأمريكية التى تغرق العالم وحدها بنمط حياة يؤمِّن البقاء للأقوى لا الأصلح، وكلانا يعانى ـ بدرجة متفاوتة ـ هيمنة العولمة الأمريكية ومحاولتها إقصاء ما هو غير أمريكى إلى هامش الخريطة، ونحن نعانى اختلال الاتصال الثقافى والمعلوماتى بيننا؛ فالأفكار تتخذ طريقًا واحدًا من الشمال إلى الجنوب، وربما كان لهذا الاختلال ما يبرره فى زمن النهضة العربية فى القرن التاسع عشر مع «رفاعة الطهطاوى» وأترابه، ولكن من غير المنطقى أو المبرر استمرار اللاتكافؤ الثقافى حتى اليوم لصالح اللغة الإنجليزية باعتبارها لغة الحضارة الأمريكية المهيمنة على العالم أجمع.

فى نهاية كتاب (انقلاب العالم.. سوسيولوجيا المسرح الدولى) يطلق المؤلفان «برتران كلود» و«سموتس» صيحة تحذير بقولهما «سوف تتحدد اللعبة الدولية،

أكثر من أى وقت مضى من خلال اختيار المبادئ التى يجرى على أساسها تنظيم المجتمعات أو هدمها؛ فشعوب البلدان الصناعية الغربية، التى يعضدها تراثها الإنسانى والديمقراطى وتنزع إلى العجرفة، اكتشفت أنه لا يمكنها أن تحجم كغيرها عن التفكير فى الأخلاق وفى الكائن البشرى. وليس التصدى لتدفقات الهجرة هو وحده الذى يثنيها عن ذلك، وكذلك انتشار نماذج أساسية استهلاكية وإنتاجية وإدارية تتعارض مع النماذج التقليدية لتنظيم العمل والعلاقات الاجتماعية، فلم تعد الذات والآخر مجرد مسألة فلسفة أو مشكلة علاقات خارجية تعالجها سلطات الدولة. بل أصبحت السياسة الخارجية أمرًا يتصل بالحياة اليومية ويعنى كل فرد»[13].

نعم، لنبدأ الحوار معًا حول المشكلات الملموسة التى تشكل مجال الاعتماد الإقليمى المتبادل بيننا، تلك التى يمكننا حلها منفصلين. لنبدأ بمشكلات الهجرة وسياسات التعاون. إن أى إستراتيجية تحرر؛ إما أن تكون متوسطة وإما لا تكون.

وهو المعنى الذى يعبر عنه السيد «مايكل ماكجيفر» سفير الاتحاد الأوربى الأسبق بالقاهرة: «لقد أدرك الاتحاد الأوربى بوضوح أنه من الأفضل كثيرًا أن يكون لدينا جيران تم إشباعهم بدلًا من أن يكونوا محبطين، عاملين بدلًا من عاطلين، ينعمون بالرخاء بدلًا من الفقر».

إن الجانبين بحاجة إلى بذل مجهود شاق من أجل تهيئة الظروف المناسبة لنجاح علاقات التعاون والحوار الثقافى بيننا، ولعل السيد «روبرتو البيونى» كان مصيبًا عندما أكد «أن مستقبل البحر المتوسط لا يمكن إيجاده فى هذا النوع من التضامن الذى يتصوره الكثيرون، وإنما يمكن فى استنبات الظروف السياسية التى تمكن كلًّا من الشمال والجنوب من التعاون بفاعلية على المستوى الدولى وعلى أساس مزيد من الاستقلال للجانبين».

إن دور البحر المتوسط بوصفة خطًّا حدوديًّا، والتأثير القوى بالمنطقة للعلاقة بين العناصر الإقليمية والعناصر الدولية يجعلان من المستحيل تجنب النزاع، كما يستحيل أن يعتمد التعاون على أى شىء سوى التضامن فيما بين الأقاليم.

نعم، ثمة نقاط التقاء عديدة بيننا؛ فالحضارة الأوربية والرأسمالية ذاتها ليست ثمرة الإبداع الأوربى وحده، وإنما مثّل ذلك كله استكمالًا وتطويرًا للإرث الثقافى الحضارى الشرقى الممتد على مدى آلاف السنين، ولم تأت الحضارة العربية الإسلامية نقيضة للإرث الشرقى والهلنستى؛ بل استكمالًا وتطويرًا له، وانتقلت معظم منجزات هذه الحضارة فى العلوم والعمران والاقتصاد إلى أوربا وسادت اللغة العربية.

ومنها تُرجمت المؤلفات الفلسفية والعلمية وغيرها إلى اللاتينية واللغات الأوربية. وعلى أساس هذه المنجزات، وعلى أساس الثقافات الشرقية أصلًا نشأت النهضة الثقافية وتوطد التقدم التقنى والاقتصادى فى أوربا الغربية حتى نهاية القرون الوسطى وحتى الثورة الصناعية.

ويمكننا أن نعدد مظاهر التعاون الثقافى العربى الأوربى فى المظاهر التالية:

- العلاقات القوية فى مجال التعليم والدراسات المشتركة.
- المِنَح الدراسية.
- المراكز الثقافية الأوربية المنتشرة فى جنوب المتوسط.
- تنشيط التبادل الثقافى من خلال المؤتمرات وحلقات البحث والدراسة.
- المنتديات الأدبية والفنية.

ومن مهام بناء حوار ثقافى: أهمية تغيير الإدراكات الجامدة التى تصنعها كل ثقافة للثقافات الأخرى؛ فثقافة المركز تشوه صور ثقافات الأطراف - كثقافتنا العربية - فتلصق بها الجهل والتأخر والتخلف والتضخم والديون والفساد والديكتاتورية والفقر والإرهاب والسفر وتعدد الزوجات والبطالة، وكذلك صورة الغرب فى الثقافة العربية كإدراكات ثابتة تمثل صور الاستعمار والصهيونية والعنصرية والانحلال الخلقى والاحتكار، ومن هنا تأتى أهمية العثور على القنوات التى يمكن من خلالها تكوين إدراكات متبادلة صحيحة وسليمة[14].

فتلاحظ دراسة للدكتورة فوزية العشماوى (جامعة جنيف) عن صورة الآخر فى كتب التاريخ المدرسية لدول حوض البحر المتوسط أن هناك عددًا من جوانب

القصور وجوانب التشويه التى تلحق بصورة الأوربى المسيحى فى بعض كتب الدراسات التاريخية والاجتماعية المقدمة لتلاميذ المدارس الابتدائية والإعدادية فى مصر والأردن وتونس ولبنان، وكذلك تبادل التشويه فى كتب تلاميذ فرنسا وإسبانيا واليونان. ولاحظت أن المنطلقات القومية تشكل عنصرًا مهمًّا فى معالجة الكتب المدرسية لتاريخ وحضارات الشعوب الأخرى ودور التعليم ولوسائل الإعلام هنا دور حاسم، كما أننا بحاجة إلى أنثروبولوجيا ثقافية جديدة.

وتُظْهر الحملات الصليبية فى مقررات جنوب المتوسط الدراسية وحشية الصليبيين وعنفهم، بينما تُظْهر مقررات شمال المتوسط الدراسية المسلمين بأنهم غزاة لا يعرفون التسامح. وبينما تغفل مقررات شمال المتوسط الدراسية الآخر وفضله فى تقدم أوربا، فإن مقررات جنوب المتوسط تميل إلى تمجيد الاكتشافات الغربية واعتبارها محور التطورات اللاحقة. وبينما تشرح المقررات المدرسية الأوربية انبعاث الدين الإسلامى وتطوره شرحًا لا موضوعيًا، فإن التاريخ والدين يتداخلان فى مقررات الجنوب؛ حيث تسود الصورة التى قدمها القرآن لليهود والنصارى على تناول ملامح الثقافة الأوربية. وبينما يربط المدرك الجنوبى الإباحية بالأوربى، فإن المدرك الأوربى يربط العربى بالهمجية والتخلف[15].

فلنبحث عن الثقافة حيث هى طريقة الوجود الإنسانى بكل أبعاده المادية والروحية، وتعبير عن كلية المجتمع. ومن هنا فإننا يمكننا أن نقترح بعض الأفكار التى يمكنها أن تسهم فى تغيير الإدراكات والمساهمة فى نجاح الحوار الثقافى بين الجانبين، ومن بينها:

1- تأسيس منظمة لشباب شعوب المتوسط.

2- تأسيس تجمع لنساء المتوسط.

3- إدخال اللغة العربية ضمن اللغات الأجنبية الحية فى مقررات التعليم الأوربية.

4- تأسيس منظمة لأدباء المتوسط، وأخرى لفنانيه التشكيليين والسينمائيين.

5- الدخول فى عملية متوازنة لمراجعة المقررات الدراسية وتصحيح الصور

الملفقة لكل طرف عن الآخر، وحاجة تلك الصور النمطية الثابتة التى تشوه صورة الآخر إلى تغيير وتصحيح(*).

6- إنشاء معهد علمى لرصد التأثيرات التاريخية المتبادلة بين شعوب المتوسط فى جوانبها الثقافية والسياسية والاقتصادية والعلمية والفنية.

7- إنشاء جامعة لشعوب المتوسط تستوعب دارسين من مختلف الجنسيات المتوسطة بنسب متساوية، وكذلك المشاركة المتبادلة فى أعضاء هيئة التدريس الخاصة بها، على أن تركز هذه الجامعة على ثقافات المتوسط وتاريخه وفنونه ومعارفه.

8- تبنّى سياسة أوربية للتأهيل اليدوى والعلمى، ودفع حركة للبحث العلمى النظرى والتطبيقى فى الجنوب ترسى أساسًا حقيقيًّا للتقدم العلمى وتسهم فيها الحكومات والشركات الصناعية ومراكز البحوث والجامعات والمنظمات غير الحكومية بهدف رفع مستوى التأهيل العلمى فى الجنوب مما يجوِّد مستوى الإنجاز التنموى فيها.

(*) هذا يتحقق نسبيًّا فى مشروع معهد «جورج إيكرت» لدراسة الكتاب المدرسى الذى نشارك فى مشروعه، وأشرنا إليه فى هامش سابق.

الهوامـــــش

1 - محمد عابد الجابرى: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994، ص 171.

2 ـ رؤوف عباس: مصر وعالم البحر المتوسط، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة 1986، ص 5.

3 ـ حسن أبو طالب: نحو نموذج لتنظيم التعاون عبر الأقاليم، مجلة السياسة الدولية، مركز البحوث والدراسات السياسية والإستراتيجية، الأهرام، عدد (118)، القاهرة 1994.

4 ـ روبرتو أليبونى: البحر الأبيض المتوسط ككيان له مفهوم خاص، المرجع السابق.

5 ـ أيلين لابسون: التفكير حول المتوسط.. فصلية المتوسط، مجلد (1) عدد (1) شتاء 1990، ص 50-66.

6 ـ سعد الدين إبراهيم: الرؤى المستقبلية للشرق العربى، سلسلة كراسات إستراتيجية، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، الأهرام، عدد (22)، القاهرة 1997، ص 16.

7 ـ صموئيل هنتنجتون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمى، مركز سيمون وشيستر لاكفلر، نيويورك، 1996.

8 ـ مهدى المنجرة: الحرب الحضارية الأولى، دار توبقال، الدار البيضاء، 1992.

9 ـ أحمد برقاوى: نحو تجديد فلسفى إنسانى لمفهوم الثقافة العالمية، مجلة النهج، عدد (12)، دمشق خريف 1997.

10 ـ حسن حنفى: الثقافات صراع أم حوار؟.. نموذجان بديلان، المؤتمر الدولى حول

صراع الحضارات، أو حوار الثقافات، منظمة تضامن الشعوب الإفريقية الآسيوية، القاهرة 10-12 مارس 1997.

11 ـ فردريك معتوق: الحلقة المتوسطية للتواصل الثقافى، مرجع سابق.

12 ـ بير ماكومالا: حوار الحضارات على مشارف القرن الحادى والعشرين، المؤتمر الدولى حول صراع الحضارات أو حوار الثقافات، مرجع سابق.

نهاية الاستشراق .. بداية الاستغراب

(تبادل الأدوار بين الأنا والآخر)

يقترن مفهوما صورة الذات والآخر ويندغمان فى الوقت نفسه؛ فصورتنا عن أنفسنا تتكون ـ فى الوقت نفسه ـ من خلال صورة الآخر عنا، والآخر مكوِّن للأنا، وعبر التاريخ تغيرت حدود (الأنا/ النحن) مقارنة بحدود الآخر، وعادة ما تكون صورة الآخر هى صورة العدو فى أوقات الأزمة، وتطغى صورة المسيطر المهيمن، ومع ذلك يبدو أن تاريخ العلاقات بين الغرب والشرق هو تاريخ من تشوُّه الإدراكات والتمثلات، ويتحقق العنف الثقافى عندما يستسلم طرف لصورة جامدة عن الآخر، ولكن تغيير العلاقات التى تقوم عليها الصورة يؤدى إلى تعديل الصورة والتمثل السلبى إلى الأفضل.

يلاحظ بعض المفكرين أن تاريخ الوعى الأوربى ومدارسه كان، ولا يزال، عبارة عن تعارض وتضاد يصل أحيانًا حد القطيعة فيما بين اتجاهاته بصدد تقييم ثقافات الآخرين، فبدلًا من أن تثبِّت الثقافة الأوربية دعائم التعددية الثقافية انهمكت فى نسج خيالها السقيم عن عالميتها. ولم تكن هذه الضحية المأساوية للعقل والضمير بمعزل عن مكونات وعيه السياسى وروح المكيافيلية العنيفة، وأخذت تنهمك فى تأمل ذاتها، ووعى وجودها على أنه النموذج الوحيد الموجود. وإذا كان الوعى الأوربى قد تقاسم بدرجات متباينة ـ منذ القرن السادس عشر ـ الاهتمام بالشرق لاعتبارات دينية وفكرية وسياسية واقتصادية، فقد انعكس هذا الاهتمام فى تعميق التصورات الموضوعية عن الإسلام.

وتتداخل فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تيارات الثقافة الغربية والمستشرقة التى ولّدها تطور الرأسمالية ومصالح القوة وتوسع الثقافة، مما عمق شُقَّة الخلاف الشرقى الغربى، وأدى تكون العناصر الجديدة بالضرورة لما يسمى بالشرقى الغربى، أى ذلك الشرق الذى جرى تصوير ملامحه فى إطار تقاليد النزعة الأوربية المركزية. أى كل ما رافق صورها العرقية عن الشرق والإسلام[1].

يذهب «وائل غالى» إلى أن استشراق القرن العشرين هو استشراق الاستعمار؛ فقد وضع المستشرقون علمهم فى عقدَىْ الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضى فى خدمة سياسات الهيمنة والسيادة، ثم صار هناك وعى بالآخر، ومن هنا لم تعد مسألة الاستشراق هى نفسها مسألة الصراع بين الاستشراق المسيحى من جهة، والإسلام من جهة أخرى[2].

ونلاحظ أن الاستشراق التقليدى قد تحول إلى أنثروبولوجيات، ودراسات فى العلوم الإنسانية، ودراسات فى الصورة والرمز والآخر.

كما يلاحظ «رضوان السيد» أنه فى الوقت الذى كان يسعى فيه النقاد العرب لتحطيم الاستشراق ـ بحجة إمبرياليته أو بحجة قصوره ـ كان التخصص يتعرض لتفريغ واختراق تدريجيين، الأمر الذى أفضى لتحوله إلى أحد أربعة وجوه: ومساءلة النقد الفلسفى، وليصير شكلا من أشكال التفكيك، أو يبقى على ما كان عليه مع تسمية نفسه دراسات إسلامية أو شرق أوسطية، أو دخوله ضمن دراسات التاريخ العالمى أو تحوله لأنثروبولوجيا.

نشأ الاستشراق orientalism إِثْر سلسلة الحروب الصليبية crusades وعصر النهضة Renaissance بهدف دراسة الشرق من جميع النواحى، وكان مفهوم الشرق فى أذهان الأوربيين ينصرف غالبًا إلى الشرق العربى، والشرق الإسلامى العربى ينضوى تحت اسم الحضارة العربية الإسلامية. غير أن مصطلح الاستشراق هذا أصبح فضفاضًا بعد دخول أوربا العصر الحديث إِثْر الكشوف الجغرافية والثورة الصناعية والنزعة الاستعمارية، وتوسع مفهوم الاستشراق بالتالى ليشمل لغات هذه البلدان وحضارتها، مما دعا إلى نشأة مصطلح أضيق وأدق ضمن حركة الاستشراق الكبرى وهو مصطلح الاستعراب Arabisation،

ويطلق على الدارس فى نطاقه اسم مستعرب Arabisan، وتطلق على دراساتهم اسم الدراسات العربية [3].

وثمة اتفاق على تعدد مقاصد المستشرقين الأوائل؛ فالاستشراق فى جوهره ـ وفى كل وقت ـ هو «طلب الشرق» كما يصفه «الجابرى»، فهناك من كان يطلب الشرق خدمة للمخططات الاستعمارية التوسعية فى القرنين التاسع عشر والعشرين، وهناك من كان يطلب الشرق لأنه «بلاد الغرائب والعجائب»، فكما كانت تُطلَب توابله طُلبت ثقافاته ودياناته، وهناك من كان يطلب الشرق من أجل روحانيته بعد أن فقدت أوربا ـ أو كادت تفقد ـ روحانيتها. وكان هناك من يطلب الشرق رغبة فى المعرفة من أجل المعرفة، من أجل معرفة أنفسهم؛ إذن معرفة (الآخر/ الشرق) كانت ولا تزال من أجل تعميق المعرفة (بالأنا/ الغرب)[4].

ويمكننا أن نكشف عن الجدل المفهومى فى فهم الاستشراق، باعتبار الشرق والغرب مفهومين جغرافيين حضاريين وسياسيين، فيرى «عزيز العظمة» أن الاستشراق نمط وتصور وإدراك ما، وليس ضربًا من المعرفة أو المعاينة، بخلقه اعتقادًا جازمًا بالتضاد بين الغرب والشرق، ولا يفصح عن التباين بين شرق وغرب، إلا على أساس أن الشرق والغرب مفهومان جغرافيان حضاريان وسياسيان، بل هما مفهومان خاليان، دخلا فى صياغة تلك الوجبة الثقافية والتاريخية والسياسية التى وسمت نفسها غربًا، من خلال ما أعطته من مواصفات ومقولات وخصائص ومواصفات للشرق [5].

وثمة قناعة كبرى لدى عدد من الباحثين العرب بالمضمون الاستعمارى لحركة الاستشراق، فى جميع العصور، وهى نظرة ترقى إلى نظرة المؤامرة؛ يقول أحدهم مختزلًا هذا التيار: «وهذا وحده كفيل بأن يوصلنا إلى قناعة كاملة بأن التعامل مع الاستشراق ليس تعاملًا منفردًا مع ظاهرة فكرية متحررة ومتجردة تمامًا من واقعها الحيوى، وإنما يجب أن يكون التعامل مع الاستشراق على أنه جزء من شبكة كبيرة من العلاقات المتعددة بين العالم الغربى والعالم الشرقى يحكمها دائمًا وأبدًا منطق الصراع القديم والمتجدد ـ الدينى منه والعرقى ـ القائم على المصالح

المادية، أو الحديث على صورة المستشرق الذى تجرد للعلم حتى ولو كان ذلك لا يخدم أمته ووطنه؟»[6].

لم يكن الاستشراق كله شرًّا، بل أسهم بالضرورة فى تعميق فهمنا لأنفسنا، وخاصة على يد كبار المستشرقين الذين عكفوا على بحث الإسلام بطريقة علمية أقرب للتعاطف منها للعداء، وأسهم فيها بالنصيب الأعلى العلماء الألمان أمثال «كارل بروكلمان»، «هايز هالم»، «الفريد فون كريمر»، «ف. أوجست مولر»، «يتلمان ناجل»، «رودى باريت»، «جوستاف فايل»، «تيودر نولدكه»، «فريد تيمودر ريش روكيت»، و«يوليوس فيلهاوس». كما قدم المستشرقون الفرنسيون أبحاثًا ممتازة وعلى رأس هؤلاء «جاك بيرك»، «بلاشير»، «كلود كاهن»، «هنرى كوربين»، و«لوسى جاديت»، «هنرى لاوست»[7].

ويرصد «محسن جاسم الموسوى» أهم أوجه النقد العربية لأخطاء المستشرقين منذ أربعينيات القرن الماضى، وحقبة المد القومى وخاصة نقد «علال الفاسى» و«نديم البيطار» و«محمد أركون» و«هشام جعيط» و«إدوارد سعيد» و«أنور عبد الملك» و«جلال صادق العظم» و«عزيز السيد جاسم»، و«عبد الله العروى» و«حسن حنفى».. وغيرهم، ويخلص إلى أنه على الرغم من أن مثل هذه الآراء والمناقشات كانت تعنى مواجهة الاستشراق بأدوات ومعطيات ومنهجيات جديدة بعد أن أقدمت على تشريحه وترسيم مراحله واتجاهاته، والدعوة إلى التفاعل معه، إلا أنها أفصحت عن نهاية ذاتية للمشروع الفكرى العربى، والعلاقة بالتكوين الكلى للمجتمع العربى برموزه وساسته ومفكريه وكتابه ومثقفيه[8].

كما يلحظ «رضوان السيد» أن الدراسات الاستشراقية عن المسلمين كانت إيجابية إبان حقبة المد القومى فى الخمسينيات والستينيات من القرن الماضى.

تبدل وظيفة الاستشراق

انتهى الاستشراق التقليدى، وتبدلت وظيفته، وأصبحت دراسة الاستشراق تأتى من باب الدرس التاريخى أكثر مما تقع فى باب العملية المعاصرة، أو ما يصفه بعض المفكرين بـ«تشَظّى الخطاب الاستشراقى». «إن الاستشراق الكلاسيكى قد

زال فيه الوجود مع زوال موضوعه، أى الاستشراق بما هو معرفة انتخبتها «ثقافة علماء»، حول «ثقافة علماء أخرى» مختلفة تمام الاختلاف، ضمن علاقة غير متكافئة، ولكنها علاقة تغيرت حقًّا بحكم الكفاح من أجل الاستقلال. ألم يؤد تطور المجتمعات والثقافات هنا وهناك لتدمير أسس الخطاب الاستشراقى؟»[9].

وكما يذهب نفر من الاستشراقيين المعاصرين وفى مقدمتهم مكسيم رودنسون «لم تعد كلمة الاستشراق تعنى شيئًا، بل إنها غير موجودة. لا يوجد استشراق، بل أنظمة علمية لها موضوعاتها وإشكالياتها النوعية مثل علم الاجتماع، والاقتصاد السياسى والألسنية، والأناسة، والفروع المختلفة للتاريخ»[10].

وثمة تأثير لتدخل الحكومات العربية فى ظهور الاستشراق الجديد، فيوضح «دومينيك شوفالييه» أن الحكومات العربية تعمل على إنشاء استشراق عربى جديد هدفه التوجه للأوربيين ليقول لهم: عليكم أن تهتموا بحضارتنا وتاريخنا، وأن تشرحوا لشعوبكم فى الغرب عظمة الحضارة العربية. أما المشكلات الكبرى والإستراتيجية والسياسية والاقتصادية فى المنطقة العربية فعليكم ألاتتحدثوا عنها[11].

ويصف المستشرق الفرنسى الراحل «جاك بيرك» مهمته فى معرض تأكيده انتهاء الاستشراق الكلاسيكى، قائلًا: «أحاول أنا وجيلى من المستشرقين أن نجعل من الاستشراق وظيفة تفاهم متبادلة بين شعوب العالم؛ بحيث يقدم كل واحد فهمه للآخر»[12].

لم يكن هناك أبدًا طراز أو كتلة واحدة من الاستشراق فى الغرب ـ وهذا مرتبط بالضرورة بالاستعمار ـ وإنما كانت هناك مراوحة من التفسيرات والمنظورات والإدراكات المتباينة؛ تحيزًا وموضوعية .. ويحدد «جاك بيرك» أهدافًا أربعة لحركة الاستغراب الجديدة، وهى:

ـ تجاوز الظاهرة الاستعمارية ومنطلقاتها الأيديولوجية.

ـ الإفادة من العلوم الإنسانية لدراسة لا تخلط بين الإسلام فى إفريقيا والإسلام التركى، بل محددة بسياق مكانى وزمانى نسبيّن.

ـ انتهاء الاستشراق مع «ماسينيون»، أما دراسة الاستشراق الجديد فيجب أن تهتم بالعام والجماهيرى.

ـ أن يكون «بيرك» وزملاؤه أقرب إلى العلوم الإنسانية[13].

وهو ما يؤكده «مكسيم رودنسون» فى قوله: لا يوجد الآن استشراق، بل «دراسات عن الشرق».

نتج هذا النوع من الاستشراق الحديث عن رغبة حقيقية فى فهم الآخر، ولم يعد من الضرورى أن تكون هذه الدراسات بإيعاز من أجهزة المخابرات، بل دافعها رغبة بحثية صافية، بصرف النظر عن إفادة الإدارات السياسية والأمنية من نتائجها.

ولا يتوقف الجهد عند حد تبرئة ساحة الخطاب الاستشراقى الحديث؛ بل تطورت الدعوة نحو قيام استشراق أوربى جديد، ولكنه يضم أبناء المهاجرين المسلمين ـ خاصة ـ بداية من الجيل الثالث منهم، والذين يكونون مواطنين مسلمين وأوربيين يقومون بدراسة الإسلام والمسلمين والعربية والعرب ثقافة وحضارة وفنونًا واجتماعًا وعقيدة وتاريخًا، وأن دراستهم ستكون إيجابية حيث إنهم مسلمون أصلًا وأوربيون مواطنة يجيدون لغات أوربا، وبالتالى ففى حالة تحررهم من الاستشراق القديم فإن إنصاف الإسلام العرب أمر وارد عندهم، كما أنهم فى قلب أوربا سيفيدون من المنهج الأوربى غير الاستشراقى كل الإفادة مما كتب فى الغرب عن الإسلام والمسلمين، وبالتالى سيظهر جيل جديد من المستشرقين المسلمين الأوربيين للعرب ولغيرهم من الشعوب المسلمة ويعيدون للإسلام ذاته، والإنصاف الواجب لدى الرأى الأوربى العام والخاص من ناحية، ولدى المثقف المسلم فى بلدانه الأصلية من ناحية أخرى[13].

وإن كنا نرى أن الدعوة السابقة رومانسية الرؤية، ومبالغ فى إدراك حجم تأثيرها، كما أنها أغفلت الاستشراق الأوربى ذاته من أبناء الأوربيين غير العرب، وهو الجهد الأساسى حتى الآن، وإن لم يتخلص بعضهم من موقفه المناهض للثقافة العربية؛ حيث يرى «كابلان» الشرقيين بوصفهم غير قابلين للتطور، وأنهم دائمو الخداع لأنفسهم[14].

نعم.. لقد تطور الاستشراق التقليدى متكيفًا مع النهضة السياسية للعالم العربى، التى أحدثها تبلور الوعى السياسى للنخبة العربية وخاصة فى ظل التفسير الذى يربط ازدهار الاستشراق بعجز العالم العربى والإسلامى عن فهم نفسه، وامتلاك المناهج الحديثة فى البحث؛ لذا تزداد أهمية الاستشراق فى ظل هذه الوضعية، وتنحسر إذا حدث العكس، فالامتلاء المعرفى والمنهجى العربى والإسلامى يتم بالسلب من تضخم المستودع الاستشراقى وإحالة معنى عليه غير معنى النشاط الاستشراقى. وتقلصت طموحاته الشاملة لينحسر نحو دائرة علمية بحتة، وبذلك ربح الاستشراق ـ فى تنفيذ أعماله ـ ما خسره فى البريق السياسى والفلسفى.

ومنذ اليوم سيذوب «علم الشرق» فى مختلف العلوم الإنسانية التى تكونه بانتظار أن يسيطر العرب المسلمون شيئًا فشيئًا على المناهج الحديثة فى البحث، فيفقد تقريبًا كل سبب للوجود، عدا كونه حلقة صغيرة فى سلسلة المعرفة العالمية فى الأصل. ومع ذلك يبقى الاستشراق مشروعًا كبيرًا للفكر العربى؛ فالاستشراق كان ولا يزال جسرًا أساسيًّا لنشر مناهج العلم الحديث فى الشرق وتوطينها.

الاستغراب بين «إدوارد سعيد» و«حسن حنفى»

إن العملية النقدية التحررية المقابلة لعملية الاستشراق فى الغرب هى (حركة الاستغراب) فى بلداننا العربية، ولا يزال الجدل حول نشأة الاستغراب ومشروعيته مستمرًا.

وهناك من يتشدد فى تعظيم أثر الاستشراق، فهذه المعرفة الاستشراقية لم تقدم أى خدمة حقيقية لموضوعها الذى هو الشرق والشرقيون، وبدلًا من أن تسهم ـ بوصفها معرفة إنسانية ـ فى الارتقاء بأى وجه من وجوه حياة الشرقيين، فإنها فى الغالب كانت وبالًا عليهم؛ ولأنها لم تُستخدم إلا للسيطرة على مقدراتهم، واحتوائهم، واستغلال خيراتهم، وربما سَلْبهم كل ما يحفظ عليهم إنسانيتهم؛ فقد زحفت أساسًا من أجل خدمة منتجها الذى أفاد منها أيما إفادة فى مواجهة الآخر

الذى كان الشرق يغزوه حينًا، ويحتله حينًا، ويستغله حينًا ثالثًا، ويحبط مساعيه نحو التقدم حينًا رابعًا، ويحدُّ من طموحاته فى بناء مستقبل أفضل لأبنائه حينًا خامسًا [15].

أولًا: مشروعية الاستغراب بين التأييد والرفض

أ) مشروعية قيام الاستغراب وضرورته من وجهة نظر الموقف المؤيد

ثمة اتفاق بين المستشرقين الرئيسيين اليوم فى الغرب حول ضرورة قيام حركة استغراب فى الشرق تستند إلى ضرورة حضارية ومعرفية وهو ما يشير إليه «بيير تييه» فى قوله: «من الطبيعى أن يكون هناك استغراب فى الشرق، ومن الضرورى أن يكون هدفه معرفة أفضل للعرب هناك. ما الذى يمنع أن يأخذ باحث عربى موضوعًا لدراسة ظواهر خاصة بالمجتمع الأوربى والقديم الوسيط والمعاصر؟ من الأفضل تكوين جيل من المستغربين العرب يستطيعون الحفاظ على أصالتهم واختلافهم (لا الدعوى السلفية التى تتضمن جوانب انتحارية). وإذا قام الشرقيون بإنشاء استغرابهم فإنهم فى هذه الحالة سينقذون هويتهم ويدخلون التاريخ»[16].

العملية إذن مركبة، تتصل بفهم الذات والآخر فى الوقت نفسه، وهما عمليتان متنامتان، بل ثمة اختلاف حول بداية الاستغراب؛ ففى حين تعود «ندى طوميش» ببداية الاستغراب إلى أيام «محمد على» و«الطهطاوى» والقرن التاسع عشر من قبل، بل وتحدد الاستغراب بأنه «يشمل الاهتمام العربى بالمناهج العربية والثقافة الغربية» - فى هذا الحين كان هناك لفترات طويلة استشراق واستغراب»[17]. فإذا كان استشراق الغربى أكثر قوة وتقنية وثروة، فإن الاستغراب يملك أسلوب حياة مختلفة.

وسبق أن دعا «أنور عبد الملك» فى ستينيات القرن الماضى إلى كتابة تاريخ للشرق من منظور الشرق. إن الاستغراب مرغوب فيه وممكن فى الوقت ذاته، ولم يعد الآن استشراقًا بل جناحًا شرقيًا للعلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل معرفة أفضل بالواقع والمجتمعات والأشخاص، وهو ما يعنى أن حَلّ أزمة الاستشراق

الراهنة ـ اتفاقًا مع أصطيف ـ لايمكن أن يتم إلا من خلال خلق بديل جذرى لهذا التقليد الثقافى الملوث بفيروس السلطان والمنتج.. بديل يرقى للمقارنة مع ما ينتج من معرفة خاصة بالآخرين. ويشدد «محمد أركون» على عملية قيام حركة الاستغراب فى مواجهة الاستشراق قائلًا: «نعم.. نحن بحاجة إلى الاستغراب فى مواجهة الاستشراق، ولكن بالقواعد نفسها التى نطالب بها المستشرق، وستفيدنا تجربة الاستغراب من ناحية أخرى عندما تقوم ببحوث علمية رفيعة المستوى فيما يخص تراثنا، وهذا هو المنهج».

ب) الموقف الرافض لقيام الاستغراب

يطرح الموقف الرافض مستشرق مثل «بروجيه أرنلديز» ولكن بسبب مختلف، وهو انتماء الإسلام إلى الغرب، ولا يُعدُّ أجنبيًا بالنسبة له، ويفسر هذه الدعوة بقوله: «حدث على الجانب الشرقى للبحر المتوسط أن ظهر دين توحيدى بدأ باليهودية أولًا ثم المسيحية ثانيًا ثم الإسلام ثالثًا، كل هذا كان فى شرق المتوسط.

ومن جهة أخرى كانت هناك الحضارة اليونانية، وحدث خلط بين الفكر اليونانى والفكر التوحيدى، وكان أساس حضارة هذه الثقافة أن انتقلت نحو العرب بصفة رئيسية، إذن فالإسلام غربىٌّ.

وإذا جاز استخدام حديث الاستشراق والاستغراب فى القرن الماضى فإن العالم اليوم قد تغيَّر كثيرًا، ونحن فى حالة حركة حتى للأشياء المتصارعة. لا ينبغى أن تقول الآخر هو العدو، فهناك أشياء مشتركة توحد بين الناس عبر الاختلاف.

وسبق أن حذر «صادق جلال العظم» فى توقيت مبكر من الاستشراق المعكوس ـ أى التعامل مع الغرب من خلال ميتا الاستشراق الزاعمة بوجود نظام معرفى خاص متميز لكل الشرق والغرب.

وها هو «إدوارد سعيد» نفسه ينفى حاجتنا إلى الاستغراب، مع أن عمله يقع فى صميم دائرة الاستغراب، ويدعو إلى تفكيك الاستشراق التقليدى، وبناء وعى علمى نقدى. ويبرر موقفه بأن الاستشراق ليس الاستغراب فلم يجد شرقى عزاء فى فكرة أنه بعد أن كان هو نفسه شرقيًا فثمة احتمال بأن يقوم بدراسة شرقيين

جدد أو غربيين من صنع يديه. وإذا كان لمعرفة الاستشراق من معنى، فإنه يكمن فى كونه تركيزًا بالانحلال الإغوائى للمعرفة؛ أى معرفة وفى أى مكان وفى كل زمان»[18].

ويلفت «فخرى صالح» الانتباه إلى أن الرد على الاستشراق لا يكون بإيجاد نظير للاستشراق؛ بل عبر قراءة الذات والآخر وفق أسس موضوعية دون وقوعنا أسرى للمفاهيم النمطية حول الآخر الغربى فى حمى الانتقام كما فعل «حسن حنفى».

وتبدو عنده القراءة الموضوعية للذات دون خضوع الاستيهامات بديلًا فعليًّا عن استغراب هو رد فعل غاضب على الاستشراق؛ إذ إن لدينا نحن أيضًا فى ثقافتنا تصورات نمطية حول الآخر ينبغى أن ننتبه إليها وإلى أثرنا فى صدامنا مع الحضارات الأخرى[19].

ثانيًا: فى خطاب الاستغراب

أ) إدوارد سعيد

ويحدد «إدوارد سعيد» فى «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية» وغيرهما مهمة التحرك الشرقى تجاه تفكيك الآخر، ويمثل الاستشراق الوعى النقدى للغرب؛ فهو لا يكتفى بالإدانة الأخلاقية الوعظية للغرب، وإنما يمارس مهمة تفكيك مقولات هذه الثقافة بمنهج جدلى سينتهى فى النهاية إلى إنتاج خطاب استشراقى جديد يقول: «إنى لأؤمن على الصعيد الإيجابى بأن قدرًا كافيًا من العمل يؤدى ـ اليوم فى العلوم الإنسانية ـ لتزويد الباحث المعاصر بنظرات نافذة، ومناهج، وأفكار بميسورها أن تتخلَّص من النماذج المنمَّطة العرقية، والعقائدية من الإمبريالية وعلى النوع الذى قدمه الاستشراق أثناء ارتقائه التاريخى.

وأنا أعتبر إخفاق الاستشراق إخفاقًا إنسانيًّا بقدر ما هو فكرى؛ ذلك أن الاستشراق إذا كان عليه أن يتخذ موقف تضاد لا يمكن تحقيقه بآراء منطقة من العالم اعتبرها أجنبية غريبة عن عالمه الخاص؛ وأخفق فى توحيد هويته بالتجربة

الإنسانية، أخفق أيضًا فى رؤيتها كتجربة إنسانية. ويمكن الآن تحدى التسلط العالمى للاستشراق ولكل ما يمثله، إذا كان بمقدورنا أن نفيد من الارتقاء العام لعـدد كبـير مـن شعـوب الأرض إلـى درجـة السياسـى والتاريخـى فـى القـرن العشرين»[20].

يقارن «إدوارد سعيد» عداوة الاستشراق للعرب بعداوة العرب للسامية، ويرى أن الاستشراق اختراع أوربى لخدمة مصالح أوربا وحماية تطلعاتها نحو إحكام سيطرتها على الشرق بإسقاط وجهات نظرها على الشرق.

وكما يلاحظ «كمال أبو ديب» أن الاستشراق يكشف المكونات الجوهرية لبنية فكرية فذة باعتبارها الظاهرة التاريخية التى اكتسبت بدورها شيئًا من طبيعة اللاتاريخى، السرمدى، اللامتغير الذى نسبته إلى موضوع دراستها. وهكذا يصبح الاستشراق عند سعيد (البنية الفكرية الغربية) ممتلكًا للخصائص التى عاينها فى الشرق (البنية الفكرية اللاغربية). وتصبح المعرفة بالشرق وشرقنته، جزئيًّا، شرقنة للذات الغربية المبدعة لذلك. وبذا تكون قيمة كتب «إدوارد سعيد» فى اكتشافه أن الغرب تصور الشرق ودراسته تصورًا استعماريًّا، عرقيًّا، فوقيًّا، متجددًا فى القوة واتحاد القوة بالمعرفة، والإنشاء الذى ولده ذلك كله. إن دارس المشرق لم يكن فى وعى العرب الآخر الخارجى فقط؛ بل امتدادًا أيضًا للشاذ، والمنحرف، والماضى، والمستضعف داخل الغرب.. للآخر الداخلى أيضًا»[21].

مثَّل عمل «إدوارد سعيد» (الاستشراق) خطابًا معرفيًّا نقديًّا لحركة الاستشراق الاستعمارية التى توجزها عبارة «درزائيلى»: (الشرق صنعة)؛ حيث قصد أن الاهتمام بالشرق شىء سيجده اللامعون من الشباب فى الغرب مشبوبًا عاطفيًّا يستغرق المرء بصورة كلية، وحيث يشير إلى الأمة كاطراد المخلوق، والكوكبة المنتظمة من الأفكار بوصفها الشىء الأكثر بروزًا وجلاء حول الشرق، لا إلى مجرد كينونتها.

آمن «سعيد» أن الاستشراق أكثر قيمة بوصفه علامة على القوة الأوربية الأطلسية بإزاء الشرق بحكم كونه إنشاء حقيقيًّا عن الشرق، وأن القوة المتلاحمة للإنشاء الاستشراقى، وعلاقاته الوثيقة بالمؤسسات الاجتماعية والسياسية المفرزة،

وقدرته المهمة على البقاء، وأن الاستشراق ليس استيهامًا أوربيًّا فارغًا حول الشرق، بل إنه لجسد مخلوق من النظرية والتطبيق ما برح لأجيال عديدة، موضوعًا لاستثمارات مادية كبيرة.

وقد جعل الاستثمار المستمر الاستشراق من حيث هو نظام من المعرفة بالشرق، مسلكًا يمرر خلاله الشرق إلى الوعى الغربى، كما أن ذلك الاستثمار ضاعف التقديرات التى تكاثرت متسربة من الاستشراق إلى الثقافة عامة، بل إنه قد جعل هذه التقديرات منتجة كلية[22].

الفرضية المركزية فى «الاستشراق» أن الخطاب الاستشراقى ـ على الرغم من نقلاته المهمة فى القرنين المنصرمين ـ ظل عاجزًا عن التطور فى جوهره؛ بسبب تمسكه بخرافة كبرى حول الشرق، وهى أن الثقافة الشرقية فى ذاتها ثقافة التطور المجمد بصفة دائمة، وهى نكوص أيديولوجى ومنهجى أنتج الهوية الغربية، ووطَّد هيمنة الغرب على الشرق.

إن عظمة «إدوارد سعيد» تكمن فى أنه يفصح كيف أن العالِم، أو الباحث، أو الإرسالى، أو التاجر، أو الجندى فى الشرق يفكر بالشرق؛ لأنه كان قادرًا على أن يكون هناك، أو على أن يفكر دون مقاومة، وتحت مظلة التسلُّط العربى على الشرق منذ القرن 18، دون مقاومة تذكر من جانب شرق معقد متشابك ملائم للدراسة فى البيئة الجامعية، وللعرض فى المتاحف، وللإيضاح النظرى فى أطروحات علم الإنسان، وعلوم الحياة، والألسنية، والأعراق، والتاريخ حول الإنسان والكون، ولتقديم أمثلة على النظريات الاقتصادية والاجتماعية فى التطور، والثورة، والشخصية الثقافية، والخصائص القومية.

ويلاحظ "سعيد" أن الاكتناه التخيُّلى للأشياء الشرقية كان يقوم بصورة حصرية ـ نوعًا ما ـ على وعى غربى ذى سيادة برزت من مركزية لم تكن شرقية، ثم تبعًا لمنطق مفصل ليس محكومًا ببساطة بالواقع التجريبى بل بمجموعة من الرغبات، والمقموعات، والاستثمارات، والإسقاطات. إنه يتساءل عن بدائل الإمبريالية، ويراها تتمثل فى الاعتراف بوجود ثقافات ومجتمعات أخرى، وكشف الآخر الغربى أمام نفسه. ويتم ذلك عبر مسارين؛ قراءة أثر البُعْد التوسُّعى

الامتدادى للإمبريالية على الثقافة وعلاقة الذات الغربية بالآخر اللاغربى، ومسار قراءة ردٌ فعل الآخر من خلال «ثقافة المقاومة».

شكَّل الاستشراق اختراقًا للمؤسسة الأكاديمية الغربية وتحديًا لها، ودراسة لجانب من جوانب الفكر العربى من الداخل، وضمن معاييره العلمية والأكاديمية فى البحث والتنقيب والنقد.

وثمة اختلاف فى الحقل الثقافى العربى فى تقييم مشروع «إدوارد سعيد»؛ فهناك من ينقد مشروعه بسبب أن موقف «سعيد» يقوم على خلل هائل، مثلما ينفى من تصوره وجود أى علاقة متبادلة بين الذات والموضوع. ومهما كانت هذه العلاقة إشكالية وطنية، فإنه يؤول إلى شلِّ قدرة الموضوع على وضع الذات الفاعلة موضع السؤال، ويمنعه من أن يفرض على نماذج بديلة.

والحال أن هذا الموقف يؤول بصاحبه إلى مأزق؛ لأنه يزيل العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع والتى تسرى داخل كل بناء اجتماعى داخل كل مشروع فكرى.

ليس الأوربى المسئولًا وحده عن قولبة الشرقى فى قوالب أخرى لا معنى لها إلا فى حدود ذاتها، بل كان لابد للأوربى من أن يتواطأ مع الشرق حتى ينشئ هذا الغرب من اغتراب الهوية.

يتبنى نقد «إدوارد سعيد» فى نهاية المطاف مانوية الخطاب الذى يعيد ويفند، أى يتبنى نزعته الانشطارية. وفعلًا تنكر رؤية «إدوارد سعيد» على شتى الإنتاجات الاستشراقية كل استقلالية، وغالبًا ما تتوخى تأويلًا أحادى المعنى، فتحبسها داخل حقل الهيمنة الغربية، وتُلحقها بالاستعمار، ويسهم هذا الموقف فى تشيؤ يبلغ حد أن يخترعه هو بدوره، حيث يسجن الآخر الغربى فى علم الاستغراب، مما يثبت الطبيعة أحادية المعنى للذات العربية الفاعلة فى تكوين الاستشراق دون التساؤل عن طبيعة الذات ومآلها، وينتهى إلى الالتحاق بالنزعة الاختزالية التى يطبقها الاستشراق»[23].

وهناك من اتهم «إدوارد سعيد» بالقول بالأسطورة القائلة بوجود طبيعة غربية

ثابتة ودائمة، وتعتقد بوجود عقد ذى خصائص ثابتة وحدها.. لكن تجلياته السطحية تصير متحولة زمنيًّا[24].

وهناك من يثمّن الفكر الحداثى الذى يمثله الاستشراق قائلًا: إن "الفكر الحداثى حين يتسم بالنزاهة والروح النقدية يقدم إسهامًا علميًّا حقيقيًّا كما فعل كتاب الاستشراق"[25].

وسيعود «إدوارد سعيد» فى «الثقافة والإمبريالية» لتناول المشكلات التى عالجها «الاستشراق» فى سياق أوسع، بتحليل جدل السيطرة والمقاومة، والتاريخ والجغرافيا، واستخدامات الثقافة والتفكير بالتحرير.. كاشفًا الضوء عن أن تفكيك الاستعمار decolonization ومناهضة الإمبريالية يظلان غير منجزتين[26]. وبينما يلاحظ أن الاستشراق ساعد على إطلاق مناهج إنشاء وأساليب تحليل جديدة، وإعادة تأويل للتاريخ والثقافة فى آسيا، وإفريقيا، واليابان، وأمريكا اللاتينية، وأوربا، والولايات المتحدة.. إلا أن تأثيره فى الوطن العربى ظلّ محدودًا.

وقد نبعت تحليلاته فى «الثقافة والإمبريالية»، من معطيات القوة، والسلطة، وسلطة الإنشاء والنصوص، والتمثيلات، ورؤية الآخر وتنميطه، وقوة الإنشاء، والنصوص المولدة لذاتها، وترابط المعرفة بالقوة. إن مشروع «إدوار سعيد» يسهم بلا شك فى إقامة خطاب معرفى شرقى حول الغرب يتحول ليحل محل سيادة الخطاب المعرفى الغربى حول الشرق.

ب) حسن حنفى

يطمح «حسن حنفى» فى دراسته الضخمة «مقدمة فى علم الاستغراب» إلى القضاء على ما يسميه مركب العظمة لدى الآخر الغربى بتحويله من ذات دارسة إلى موضوع مدروس. ويقارن وعى «أنا الاستغراب» بوعى «أنا الاستشراق»؛ فيرى أن وعى «أنا الاستغراب» أكثر نزاهة وموضوعيه وحيادية من وعى «أنا الاستشراق»، وتتحقق هذه المهمة بـ «تجميع مفكرى الغرب فى طابور أو مجلد واحد بقصد اعتقالهم»، يقول: «وعلى هذا يساعدنا كثيرًا تجميعهم فى مذاهب

وتيارات واتجاهات على أخذهم جميعًا فى شلات كيفما نشاء، فى سجن كبير، ومذاهب فى زنازين متجاورة لا يتوه أحد منهم ونتوه معه فى اقتفاء الأثر، كان لابد أولًا من فك الأسر، وجَعْل السجين سجّانًا والآسر أسيرًا[27].

ويحدد «حنفى» النتائج التى ستترتب على علم الاستغراب؛ ومنها:

- السيطرة على الوعى الأوربى واحتواؤه فيقل رهامه.
- دراسة الوعى الأوربى على أنه تأريخ، لا على أنه خارج التأريخ.
- رد الغرب إلى حدوده الطبيعية وإنهاء الغزو الثقافى.
- القضاء على أسطورة الثقافة العالمية، واكتشاف خصوصيات الشعوب.
- إفساح المجال للإبداع الذاتى فى الأطراف، وبالتالى القضاء على عقدة النقص لدى شعوبنا.
- إنهاء الاستشراق.

إن «حسن حنفى» من أصحاب أهم المشروعات الفكرية إثارة للجدل فى واقعنا الفكرى المعاصر؛ حيث يصف علم الاستغراب بلغة خطابية بيانية تشبه إعلان الحروب، وهو يبسط المسألة ولا يفككها من داخل المؤسسة كما فعل «إدوارد سعيد»، بل يحاول إلغاءها وإعدامها من الخارج بمنهج يغلب عليه الوصف والمعايرة والكم.

وتعكس الفقرة التالية تبسيطه المخل للمسألة «يهدف علم الاستغراب إلى إقالة الثورات الحديثة من عثرتها واستكمال عصر التحرر من الاستعمار والانتقال من التحرر العسكرى والتحرر الاقتصادى والسياسى والثقافى، وقبل كل شىء التحرر الحضارى. فطالما أن الغرب قابع فى قلب كل منها مصدرًا للمعرفة وإطارًا مرجعيًّا ـ يحال إليه كل شىء للفهم والتقنين ـ فسنظل قاصرين فى حاجة إلى أوصياء».

وقد وُوجه مشروع حسن حنفى بمعارضة أشد عنفًا من معارضة مشروع «إدوارد سعيد»، وتعددت أوجه الخلل التى أشارت إليها هذه الانتقادات من ناحية المسعى، والمنهج، والنتيجة. إن استغراب حسن حنفى «يفاقم التركيز

العربى على الذات فى خطاب علمى موضوعه الآخر تحديدًا، وهو يتمسك بذات نافية للآخر. إنه يشكو من تشويه العرب بصورة حادة، ولكنه لا ينتبه إلى أن صورة الغرب يمكن ألا تكون أقل تشويهًا فى مخياله وخطابه، ويبقى نقد الاستشراق عنده تصيدًا للذات خارج فضاءاتها المعهودة.

صحيح أن الغرب اخترع شرقه، ولكن صحيح كذلك أن الشرق اخترع غربه، كل من موقعه، وكل بطريقته وآلياته. «فإذا كان اختراع الآخر يحول دون معرفته؛ فإن الجواب عبر الاستشراق ليس الاستغراب»[28].

كما أن غياب التصور الدقيق لمفهوم الواقع نقطة ضعف رئيسة فى الجبهة الثانية المكونة لمشروع الاستغراب، وهو أمر فى غاية الخطورة؛ لأن الواقع يمثل الاستغراب ـ أساس الإبداع والتخلص من التراث الغربى ـ وعلى الرغم من اختلافهما من حيث المصدر الثقافى، إلا أن كليهما نقل من العرب القدماء أو نقل من الغرب وكلاهما تراث؛ تراث الأنا، وتراث الآخر.

ويكتفى الاستغراب من الموقف الإيجابى تجاه الواقع دون تنظير مسبق دقيق لطبيعة الإيجاب والسلب، وطبيعة الواقع واللاواقع، وجوهر العلاقة من القالب النظرى بين الملموس والمجرد، بين الشخص والعمل الفكرى.

وبدلًا من أن يحوِّل «مقدمة فى علم الاستغراب» الاستغراب الغربى من مصدر للعلم «إلى موضوع للعمل، يقلب التراث العربى القديم من مركز الهوية الحضارية إلى مائدة الأدوات الغربية»[29].

وثمة انتقادات توجه إلى المنهج الذى اتبعه «حنفى»؛ فيرى البعض أنه درس الغرب بالمنهج نفسه، وبمنظومة المفاهيم الغربية نفسها، بأسلوب تبسيطى واختزال وتوجه معيارى مبيَّت، ومفهوم فضفاض لا يميز شيئًا ولا يضيف علمًا جديدًا؛ لأنه مضاد لكل مقاييس المنهج العلمى الذى يؤثر استخدام المتصل إذ التدرج أو التفاعل بين المتغيرات، وبيان الشروط المكانية والزمانية، ويوشك مفهوم الأنا والآخر أن يكون مفهومًا لاهوتيًّا يتعامل مع أقانيم وجواهر مستقلة. ومن ثم لا يفضى إلى حوار حقيقى بقدر ما يعلن حربًا باردة أو ساخنة بين الطرفين.

وبدلًا من منازلة المشكلة الحقيقية فى مجالاتها الواقعية، يلوذ أصحابنا بمجال الوعى الذى يستمدون منه تعريفاتهم المستعارة للمشكلات بمنأى عن المواجهة المباشرة للواقع الفعال.

إن ابتداع علم «الاستغراب»، وتحميله بالمفاهيم العِرْقية والصور النَّمطية التى تشجب نشر الاستشراق لها وتعامله معها بوصفها طبائع ثابتة للآخر، مجرد وهم. وهو تفكير متحامل لا يبتعد كثيرًا عن المفاهيم الاستشراقية والصور النمطية التى وصف بها الاستشراق الشعوب الشرقية، وهو تفكير بعيد كل البعد عن التحليل الموضوعى لأسس نمو الحضارة الغربية وآفاق تطورها ونمو هيمنتها السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية خلال القرن المقبل.

ويؤخذ على مشروع «حسن حنفى» الثنائى أنه «استغراب، واستغراب مضاد له؛ لأنه يقيم هوة أنطولوجية بين الأنا والآخر، يريد أن يتعامل مع الفكر المنتج فى الغرب بوصفه يخص الغربيين ولا يخص غيرهم، وهو عمل ينطوى على قدر من الزيف وخداع الذات قبل خداع الغير».

كما يريد فى المقابل أن نتعامل مع الفكر الذى أنتجه العرب والمسلمون فى ميادين العلم المختلفة، بوصفه يخصهم وحدهم دون سواهم - على ما يرى - ويصنف علوم معظم المستشرقين والإسلاميين ومعارفهم على السواء، وهذا ما يفعله وينظر له - بنوع خاص - الدكتور «حسن حنفى»، فى كتابة «مقدمة فى علم الاستغراب»؛ فهو يقسم العلوم قسمين؛ علوم الأنا وعلوم الغير، ومعنى هذه القسمة أنه يريد لنا أن نتعامل كمستغربين مع المنجزات الفكرية للغربيين، كما يريد لنا أن نتعامل كمتكلمين أو لاهوتيين مع المنجزات الفكرية للعرب والمسلمين.

إنه الموقف نفسه الذى نجده عند المستشرقين ولكن بصورة معكوسة. والعلم الذى يكون رد فعل على علم الاستشراق كما أراد له «حسن حنفى» أن يكون، لا يتحول إلى علم حقيقى، بل هو مسعى يبقى على هامش العلم، والأرجح أن يكون هذا مصير علم الاستغراب، وليس مصير الاستشراق أفضل بكثير؛ فهو الأضعف بين فروع المعرفة التى تشكلت فى الغرب الحديث[30].

ويبقى السؤال من جانبنا: هل دعوة «حسن حنفى» مجرد إعلان حرب صليبية جديدة من قبل المفكر العربى؛ أم أنه مشروع عظيم، وجهد تحريرى ناقد افتقد منهجه العلمى الملائم؟

تبادل الأدوار بين «الأنا» و«الآخر»

نعم.. نحتاج إلى علم الاستغراب، من موقع علمى، ونقدى، مقاوم، إنسانى أيضًا لا ينطلق من هوى عرقى، أو تعصُّب قومى، أو شوفينية ضيقة، وهو يفكك معرفة الآخر بمنهجية وروح رصينتين، وهو أقرب لمنهجية «إدوارد سعيد» وأدواته، وروح «حسن حنفى» المتحررة، والمقاومة، والنقدية، وهو سعى جزئى من حركة عربية موسوعية معرفية ومعلوماتية مستقبلية تسعى نحوه فى النقد والحوار وتشخيص المضامين وفهم الرؤى وإدراك المناهج وتطبيع الأساليب. إن الحاجة ملحة والضرورة قائمة دومًا للقراءة النقدية التشخيصية فى تحليل المضامين واستلهام المعانى واكتساب النتائج ليس فى إبراز النقائض والعيوب فحسب؛ بل للإفادة من الخبرات والتجارب.

يحتاج نقد الآخر ـ لفهم مضامينه ـ إلى فلسفة العقل وقوة المنهج وإجادة اللغات ومعرفة أساليب التفكير وسعة الأفق والمعلومات الموسوعية والمعرفة الحديثة [31].

ويبقى التشديد على مسألة المنهج فى تأسيس (علم الاستغراب)؛ فهذا الشرط سوف يفصل بين الطموح الأيديولوجى والمشروع العلمى الطموح؛ إذ إن المنهج هو تنمية البراهين وتطوير الحجج، وبوصلة السير، ودليل العمل، ومنظم التفكير.

ويحذر «محمد أركون» من غياب المنهج ـ أو ضعفه ـ فى تأسيس مقاربة استغرابية؛ فيرى «أننا لا نفرق بين المستوى العرفانى فى الكلام وبين المستوى الأيديولوجى، حيث المستوى الأول يطرح الأسئلة دون تقيُّد بأى شىء خاص لمجتمع عربى أو إسلامى؛ فالمناهج العلمية ليست حكرًا على شرق أو غرب وإنما هى فى جوهرها للإنسانية كلها، ويمكن أن تعتبر هذه ثورة عقلية فى البحث

العلمى؛ لتجد العقل ينتقل من التساؤل العرفى الإقليمى الجنسى القومى إلى التساؤل الأنثروبولوجى التاريخى الشامل إنسانيًا[32].

إن علم الاستغراب الطامح يأتى من موقف الرد على سياق استعمارى ثقافى لا لمجرد نقد الآخر. نعم ـ كما يذهب «دومينيك شوفاليه» ـ علينا أن نعرف الآخر بأقل قدر من التشويه، وبأقل قدر من الانغلاق من الجانبين.

ينبغى أن نفكر فى الآخر بوجوده المختلف عن الأوساط التى نوجد نحن فيها. إن المنهج هو الذى يترجم مسعًى مثل مسعى «حسن حنفى» من قيام هذا العلم الوليد «رؤية الغرب من منظور اللاغرب، ورؤية الآخر من منظور «الأنا»، وإبداعه»، أو يحقق مسعى «إدوارد سعيد» ـ دون أن يسميه بالضرورة «استغرابًا» ـ من كشف الاستشراق على أنه فكرى وإنشاء قُوى، واختلاف عقائدى، وتبرير للانحلال الإغوائى للمعرفة، فى أى زمان ومكان.

وتقترح «ندى طوميش» ألا نطور منهجًا مثاليًا بعينه؛ بل عدة مناهج وفقًا للموضوعات المدروسة. إن تطوير البراهين وتنميتها ـ وهو المنهج الأنسب ـ يتم وفقًا للنص الذى نعمل فيه، وبتنوع النصوص والمناهج أيضًا، يتكيف المنهج ـ كما يذهب «بيير تيبه» ـ مع موضوع الدراسة. إن ما هو ضرورى فى مسألة المنهج أن يحدد أولًا الأسئلة وأن تكون هناك روح نقدية، فالمنهج يتبع موضوعه.

يجب أن نندفع بعيدًا فى فهم الآخر، من منطلق قومى وإنسانى معًا، لدراسة الآخر وتفكيكه، واستيعابه؛ فنتبادل الموقع والأدوار، كما يجب أن يبقى وجود المنهج العلمى الملائم لعلم الاستغراب هو الضمان الحقيقى لتحقيق الطموح.

الهوامـــــش

1 ـ ميثم الجنابي: المفارقة التاريخية والوعي الذاتي الثقافي السياسي، ويؤكد غسان سلامة ملامح المركزية الغربية وأنها تعيد بناء التاريخ، مجلة نزوى، دار عمان للصحافة والنشر، مسقط ع 13 يناير 1998.

2 ـ وائل غالي: ما بعد الاستشراق، كتاب الهلال، دار الهلال ج 1، ع 64، ديسمبر 2007، ص ص 11، 12.

3 ـ محمود المقداد: تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع 167، الكويت 1992.

4 ـ محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية، ع 22، بيروت، ط 2، 1999.

5 ـ عزيز العظمة: إفصاح الشرق، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 2، 32، بيروت، أكتوبر 1981.

6 ـ مراد هوفمان: الإسلام كبديل، تعريب عادل المعلم، دار الشروق، القاهرة، 1997.

7 ـ إليزابيث لونجنس: في معضلة الباحث ووضع الباحث في العلوم الاجتماعية حول العالم العربي في الجامعة الفرنسية، في (صورة الآخر): العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، الطاهر لبيب (محرر)، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت 1999.

8 ـ محسن جاسم الموسوي: الاستشراق في الفكر العربي، مكتبة الأسرة، القاهرة 2005، ص 195.

9 ـ في: أحمد الشيخ: حوار الاستشراق، القاهرة 1999، ص 73.

10 ـ المرجع السابق: ص 23.

11 ـ المرجع السابق: ص 30، 31.

12 ـ محمد حرب: نحو استشراق أوربى جديد، صحيفة الأهرام، القاهرة، فى 26/ 7/ 1999.

13 ـ هشام جعيط: أوربا والإسلام، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1995، ص 43، 44.

14 ـ أحمد الشيخ: مرجع سابق، ص 173.

15 ـ عبد النبى أصطيف: نحو استشراق جديد، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، عدد 4 (نقد الاستشراق)، ع 50، 51، بيروت 2001، يص ص 35-64.

16 ـ المرجع السابق، ص 42.

17 ـ إدوارد سعيد: الاستشراق .. المعرفة والسلطة والإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط 2، 1984، ص 325.

18 ـ فخرى صالح: الاستغراب فى مواجهة الاستشراق، مجلة القاهرة، 137، إبريل 1994.

19 ـ المرجع السابق.

20 ـ إدوارد سعيد: الاستشراق، مرجع سابق، ص 324.

21 ـ المرجع السابق، مقدمة ص 6.

22 ـ السابق، ص 18.

23 ـ منذر الكيلانى: الاستشراق والاستغراب. اختراع الآخر فى الخطاب الأنثروبولوجى. فى «صورة الآخر العربى .. ناظرًا ومنظورًا إليه»، مرجع سابق، ص 81.

24 ـ منير شفيق: فى الحداثة والخطاب الحداثى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، 1999، ص 205.

25 ـ حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب، القاهرة، 1999، ص 787.

26 ـ إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1977.

27 ـ حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة 1999، ص 787.

28 ـ الطاهر لبيب: الآخر فى الثقافة العربية، فى (صورة الآخر)، مرجع سابق، ص 189-192.

29 ـ وائل غالى: الاستغراب المستحيل، مجلة القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد 116، القاهرة 7/ 1992.

30 ـ على حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة؟ فى كتاب قضايا فكرية (الفكر العربى على مشارف القرن الحادى والعشرين)، كتاب قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، يونية 1995.

31 ـ د. سيار الجميل: من أجل فهم عربى نقدى (الاستشراق نموذجًا)، جريدة الزمان، لندن، 18/ 4/ 1999.

32 ـ محمد أركون فى (حوار الاستشراق)، مرجع سابق، ص 72.

القسم الثالث

صورة الآخر فى الإبداع الثقافى

صورة المسلمين

فى أدب «أنطونيو جالا» و«أمبرتو إيكو» (نموذجًا)

تنامت الأهمية التى تمثلها دراسة الصورة فى الثقافة المعاصرة، وخاصة صورة الآخر لدى كل شعب.

أدى الجدل المثار حول صدام الحضارات، وتضرر الثقافات المحلية ـ بتأثير العولمة ـ إلى اهتمام البحث الأنثروبولوجى، وعلم الاجتماع السياسى بدراسة الصور المتبادلة بين الثقافات المختلفة.

ومن الأهمية بمكان أن نفكك الصور المتكونة عن الإسلام والمسلمين والعرب لدى الشعوب والثقافات الأخرى وخاصة الغرب؛ فهذه المهمة التفكيكية هى البداية الصحيحة لتصحيح صورتنا المشوهة أو السلبية لدى الآخرين، ويعد تحليل الخطاب الأدبى أهم مصادر فهم الصورة المتبادلة بين الشعوب والجماعات الإنسانية، وسوف نكتفى فى هذه المداخلة بنموذجين نتقصى من خلالهما صورة الآخر المسلم فى الأدب الغربى، وهما نموذجان منصفان إلى حد بعيد لإسهام المسلمين فى الحضارة الإنسانية؛ هما الكاتب الإسبانى «أنطونيو جالا» والروائى والمفكر الإيطالى «أمبرتو إيكو».

أولًا: «أنطونيو جالا»

«هناك اعتراف من قِبَل الإسبان بأن الحضارة العربية جزء من تاريخهم وأنها قائمة فى سياق تطورهم الحضارى، ولا يوجد شخص موضوعى يعارض ذلك فى

بلد تحمل لغته مفردات عربية كثيرة، هى من أجمل مفرداتها، كما يحمل الكثير من الأعمال والمهن والأسماء العربية».

تنتسب (العبارة السابقة/ الشهادة) إلى الأديب الإسبانى الكبير "أنطونيو جالا»، شاعرًا ومسرحيًّا وناقدًا، وهو لا ينتسب فقط إلى الأندلس بحكم مولده فى قرطبة سنة 1936م، ولكنه ينتسب أيضًا إلى حضارة المسلمين المكوِّنة للثقافة الإسبانية عن عاطفة ووعى، ويعتز بذلك أيما اعتزاز، فيصف حضارة المسلمين فى بلاده قائلًا: "إنها موجودة فى داخلنا، فنحن لا نمتلك الحضارة بل تمتلكنا هى، فنحن نتنفس الحضارة كالهواء ونرضعها كالحليب».

وهو واحد من هذه الكوكبة من المثقفين والباحثين والمستشرقين الإسبان الشغوفين بتاريخ إسبانيا الإسلامى، ومنهم المستشرق «آسين بلاسيوس» الذى درس تأثيرات الفكر الإسلامى فى الكوميديا الإلهية لدانتى، والمستشرق «فرناندو دى لاجرانجا» الذى أصدر المعجم العربى الإسبانى بالاشتراك مع «تيريس سادابا»، وكانت أطروحته للدكتوراه حول «المصطلحات الغربية للمسرح فى العصور الوسطى»، وأصدر كتبًا حول «التأثيرات العربية فى الحكايات الإسبانية» و«مقامات فى رسائل أندلسية».

ومن دواوين جالا الشعرية: «عدو حميم» و«وصايا أندلسية»، و«قصائد ثوبيا». ومن مسرحياته: «حقول عدن الخضراء»، و«أيام الحرية المفقودة»، و«الشمس فى جحر النملة»، و«مقبرة العصافير»، و«خاتمان من أجل سيدة»، و«لماذا تركض يا عوليس؟»، و«آنسة الجنة العجوز»، ومن كتبه النقدية: «المسرح المعاصر» و«مسرح اليوم» و«مسرح الفن» و«مسرح جارثيا لوركا».

ويعترف جالا قائلًا: كم هى قريبة إسبانيا من العرب.

وهو يستلهم تاريخ الأندلس فى مسرحياته، وله ثلاثية أندلسية شهيرة: ابن رشد، والمنصور بن أبى عامر، والزهراء (ترجمها د. عبد اللطيف عبد الحليم).

وكتب سلسلة من التمثيليات للتليفزيون الإسبانى عن ابن دريد ومنصور العامرى وعبد الله الصغير.

ومزاج شخوص مسرحياته قريب من المزاج المصرى، وهو يتوخى العلاقة بين الظروف التاريخية والعدالة والأمل، وإن كان د. «عبد اللطيف عبد الحليم» أشهر مترجمى مسرحه يرى «أن موضوعه الأثير فى مسرحه: الخلاص والحب المستحيل»، ولكن «جالا» يؤكد أن مفاتيح مسرحه هى: العدالة والأمل.

ومن عبارات أنطونيو جالا الشهيرة: «كتابات ابن رشد فى القرن الحادى عشر الميلادى سبقت نهضة أوربا بخمسة قرون بما تضمنته من نقد لآراء أرسطو، وعلينا ألا نتعامل مع التراث اليونانى على أنه تراث ثرى فقط، بل على أساس علاقته بالحضارة العربية الإسلامية فى بعض جوانبه».

ويقول جالا أخيرًا: «يعتبر لوركا أن الأندلس هى الكينونة، وأنا أوافقه فى ذلك».

وسوف نركز فى تحليلنا صورة المسلمين فى مسرح «أنطونيو جالا» على مسرحية شهيرة هى «خاتمان من أجل سيدة»؛ لأنها أفضل أعماله المسرحية، التى ترجمت إلى العربية فى سلسلة «المسرح العالمى» الصادرة بالكويت بترجمة للدكتور عبد اللطيف عبد الحليم. وتعالج المسرحية تاريخ الأندلس، والصراع بين المسلمين والقائد الإسبانى «السيد». ويعود زمن المسرحية إلى عصر ملوك الطوائف كمقدمة لسقوط الأندلس فى أيدى أعداء المسلمين.

تكمن مأساة «خمينا» بطلة المسرحية فى زواجها من بطل قومى هو «السيد» Cid («رودريجو» أو «لذريق» عند العرب) وبطل ملحمة السيد الشهيرة فى التراث الإسبانى، ولم تتزوجه عن حب، وإن كانت محصلة زواجهما ثلاثة أبناء نتجوا عن لقائها "بالسيد" ثلاث مرات فقط منذ زواجهما.

وبينما تفرغ زوجها لمحاربة المسلمين فى الأندلس، عاشت معظم حياتها فى الدير، وانطوت على محبة لـ «منيايا»، وهو شخصية تاريخية حقيقية ـ واسمه الحقيقى البار هانش Alvar Hanez ـ إلا أنه كُتب عليها أن تظل وفيَّة لزوجها «السيد» فى حياته وبعد مماته.

وتدور أحداث مسرحية "خاتمان من أجل سيدة" فى مدينة بلنسية التى استردها «السيد» من أيدى المسلمين، ونكّل بشعبها وحرق حاكمها «ابن الجحاف» حيًّا، وحوَّل المسجد الكبير ببلنسية إلى كاتدرائية «سانتا ماريا» وعين أسقفها «خيرونيمو» المتعصب لكل ما هو صليبى، وهو الذى نراه فى مسرحية «جالا» يحض على قتال المسلمين.

جرد «جالا» شخصية «السيد» من هالتها التاريخية فبدا أنانيًّا، متعصبًا، مغامرًا خائنًا لزوجته، يسعى إلى المكسب الشخصى على حساب المصلحة القومية، فعندما تحاول «خمينا» الهروب من شبح «السيد» كى تحقق حلمها وتلبى نداء قلبها يطاردها خاتما الزواج فى يدها، وتطوقها ملابس الحداد، وتطاردها أسطورة «السيد» نفسه، أسطورته المجسدة فى كل مكان حولها: ابنتاها وساكنو القصر ونفوس الجنود الأوفياء لذكراه، «فلعنة البطل لا تسمح لها أن تعيش حياة طبيعية».

ولو عدنا إلى التاريخ فسنجد أن «خمينا» دافعت فى الواقع عن المدينة عامين كاملين بعد موت «السيد»، وأمام شدة حصار الأمير المسلم «أبو محمد المزدلى» أرسلت إلى الملك «ألفونسو السادس» تستنجد به ليفك حصار المرابطين، ولكن قوة جيش المسلمين اضطرته للانسحاب، وحرق المدينة وهو المشهد نفسه الذى تختتم به المسرحية أيضًا.

وقبل أن نتوقف عند صورة المسلمين فى المسرحية، أى صورتهم عند «جالا» نفسه، نتوقف عند صورة «السيد» لأنه القوة المهيمنة على مجرى الأحداث على الرغم من قوته. إن مأساة «خمينا» ـ المحور الأساسى للمسرحية ـ تكمن فى أنها كانت زوجة لأسطورة؛ ولذا تضطر لإلغاء كينونتها وراء عالم السيد الذى تصفه قائلة: «كان السيد قمة إسبانيا»، ويراه حبيبها منيايا «أعظم رجل فى زماننا هذا»، ويراه المحكومون «مصيرنا يسمى السيد، سواء أردنا أم لا».

ويسخر «جالا» من شخصية رجل الدين المسيحى فى شخص الراهب واسمه «خيرونيمو»؛ فهو رجل دين منافق، يسعى للمنصب والجاه، ويتملق الحاكم،

وروحه متزمتة عقيمة، وبطولة «السيد» أو «لذريق» تنبعث من قتاله المسلمين، فيصفه قائلًا: «حين مات بكته أوربا كلها، وأمست ربوع قشتالة دون حامٍ، وخسرت النصرانية رائدها وشارتها».

وفى المقابل تظهر صورة المسلمين فى مسرحية «أنطونيو جالا» "خاتمان من أجل سيدة"، غير متعصبة عمومًا؛ بل تُبين المواضع التى ذكر فيها المسلمين، عن نظرة تعاطف واضحة، على الرغم من أن المسرحية لا تتضمن شخصية إسلامية حية تشارك فى الأحداث، إلا أننا نراها فى خلفية المسرح، نحس بوجودها من لهجة القلق والخوف اللذين يعتريان الجميع من حصار جيش المزدلى لبلنسية، وهو ما يتردد أيضًا فى حوار الشخصيات، ومع ذلك لا نسمع لهجة استهانة بهم من قبل الإسبان.

وفى المسرحية إشارات إلى شخصيات عربية مثل قائد المرابطين «أبى محمد المزدلى»، و«ابن غالبون» (حاكم مولينا فى إقليم سرقطة)، و«الملك القادر»، و«المعتمد بن عباد». واهتمام «أنطونيو جالا» بالتاريخ العربى لإسبانيا نابع من فكره المنفتح، ومن اعتباره أن هذا التاريخ حلقة من تاريخ بلاده يجب ألا تسقط أو يستهان بها، ولا ننسى أن مسقط رأسه ـ مدينة قرطبة ـ كانت دار الخلافة أثناء الحكم الإسلامى.

ومن الآثار المادية للمسلمين، أى إنتاجهم الثقافى، ما نجده فى غرفة «ماريا»؛ فالمائدة من الطراز العربى، والحزام النفيس الذى تتمنطق به «خمينا» عربى. ومن الحقائق التاريخية أن جواهر هذا الحزام تعود ملكيَّتها إلى «زبيدة» زوج «هارون الرشيد»، ثم انتقلت إلى حوزة «القادر بن ذى النون» لتصل إلى «السيد»، ثم تنتقل بعد ذلك إلى «إيزابل» الكاثوليكية.

ويتردد اسم «مزدلى»، قائد جيش المرابطين المحاصر لبلنسية، فى أكثر من موضع.. وينظر إليه الإسبان فى المسرحية نظرة إعجاب وتقدير؛ فتراه «ماريا» ابنة «السيد» قائدًا كبيرًا: «إنك تعلمين جيدًا أن مزدلى خيرة قواد المرابطين قادم لحصار بلنسية» ـ ص 39.

وتتوقع «خمينا» الهجوم المباغت من قِبَل «مزدلى»، فتقول: إن «مزدلى» هذا لا يستطيع أن يظل ساكنًا مع احتدام القيظ. ص 39.

ويتردد خوفها طوال المسرحية، وتستشعر خطورة المسلمين وعلى رأسهم «مزدلى»، ومع أنها قاومت الحصار سنتين، وأرسلت تستنجد بالملك «ألفونسو السادس» لدفع حصار جيش المرابطين فتخطب فى الجيش قائلة: «لن نتقدم بالكلمات خطوة واحدة؛ فحول بلنسية خمسمائة خيمة من خيام الأعداء، وهذا شىء حقيقى، ليس لدينا زاد ولا خيول ولا رجال ولا ماء». بل إنها تتوقع الهزيمة صراحة ولا تنكرها فى قولها: «ربما لن نكون هنا العام المقبل بسبب هؤلاء المسلمين». ص 44.

وهى تذكّر الملك «ألفونسو السادس» فى موضع آخر بهزيمة المسلمين، فتسأله فى سخرية: «بكم هامة أطاح المسلمون من شعبك فى موقعة الزلاقة». ص 82.

وموقعة الزلاقة هى تلك الموقعة التى دارت بين المرابطين والنصارى سنة 1086 وانتصر فيها المرابطون.

ويتسم المسلمون بالقوة والشجاعة فى نظر أعدائهم، فتصفهم «كونستانتا» باليقظة قائلة: «ألا تعلمين أن المسلمين يقضون الليل ساهرين؟». ص 90.

ونراهم فى موضع آخر عفوفين زاهدين: «لم يكن بين المسلمين من يضارب على الأراضى». ص 67.

وتُذَكِّر «خمينا» «ألفونسو» باندحاره أمام المسلمين قائلة: «لقد هزمك المرابطون دائمًا». ص 58. هذا على الرغم من أنها استدعته كى ينقذ بلنسية من السقوط كما بينت فى موضع سابق: «كنتُ على شفا حفرة، فطلبت مساعدة الملك لينقذنى من المسلمين». ص 67.

ويكشف «منيايا» ـ حبيب «خمينا» ـ عن روح متعصبة لم يطهرها الحب، وهو نموذج للقواد المسيحيين الذين خاضوا ضد الفتح الإسلامى حروبًا طويلة، ويتباهى بذلك قائلًا: «لقد صرعت آلافًا من العرب، وقد عمَّ الدم مرفقى، وكنت الساعد الأيمن للسيد القمبيطور، دافعت عن مملكته، ونظموا فىَّ الأشعار البطولية، وخططت لمئات المعارك». ص 48.

إنها روح التعصب.. وهى الروح التى تجدها فى «السيد» نفسه، والذى تصفه «خمينا» زوجته بها، قائلة: «كانت الحرب كل همه، والكر والفر، وقوله: هذا المسلم أريده وذاك لا أريده». ص 70.

ويستخلص المؤلف «أنطونيو جالا» حقيقة مؤداها أن روح التعصب هى التى حركت جيوش أوربا فى قتال المسلمين؛ فروح العداء تسيطر على شخصيات المسرحية، والرغبة فى الثأر والانتقام ودحر المسلمين هى الغالبة؛ فلا مكان للحوار الحضارى لاستيعاب حقيقة هذه الحروب، وهى أنها حوار حضارى.

وتترجم «خمينا» روح التعصب فى قومها فتخاطب «ألمونيو» قائلة: «لا.. أريد اللعب أكثر بالكلمات الكبرى». ص 83.

أما رجال الدين فهم المحركون الحقيقيون لروح التعصب والثأر فى المسرحية، ويرون أن المسلمين اجترءوا على سلطانهم وتعدوا على نفوذهم، وتعكس تعليقات الراهب «خيرونيمو» هذه الروح على امتداد المسرحية، ونتذكر أنه لعب بالفعل دورًا كبيرًا فى نقل الروح الصليبية إلى الأندلس يقول: «النفير.. النفير باسم الله، وباسم الفرس شانت ياقب على بابيكا الفرس الذى كان للمعتمد لا يزال حتى الآن يمتطيه السيد رودريجو، ويحمل السيف الذى غنمه من الملك أبى بكر». ص 51.

ويستدعى جنود «خمينا» فى نعرة متعصبة ليفتكوا بالمسلمين: «أطالبكم بأن تخولونى أن أكون البادئ بالهجوم، وأكون أول من يصيب المسلمين بالجراح. أريد أن أمجد أسلحتى والطائفة الدينية التى أنتمى إليها». وعلى طريقة صكوك الغفران يَعِد القتلى من جيش بلنسية بالتعميم والغفران، قائلًا: «من يقتل اليوم مصارعًا وجهًا لوجه أعفو عن سيئاته ويستقبل الله روحه». ص 45.

وإذا خلصنا إلى أهم ملامح صورة المسلمين فى مسرحية الكاتب الإسبانى الكبير «أنطونيو جالا» "خاتمان من أجل سيدة" نجد أنها صورة منصفة عمومًا، وغير متميزة، فهم لا يمتهنون التجارة والمضاربة والربح، وغير جبناء، وشديدو المراس، وشجعان، ويجيدون فنون الحرب، ومتيقظون يسهرون الليل. وعلى

الرغم من هزيمتهم أحيانًا إلا أنهم لا ييأسون؛ كما ظهر من حصارهم لبلنسية طيلة عامين، قبل أن تسقط فى أيديهم بعد انسحاب جيش «خمينا»، وحرق «ألفونسو السادس» لها.

أنصف «جالا» تاريخ المسلمين ودورهم ودوافعم فى مسرحيته، وقدّم رؤية حضارية غير متعصبة، بل تنم عن فهم عميق لأحداث التاريخ وقواه ومسيرته، ربما تصبح استثناء فى وقتنا هذا الذى ترتفع فيه نبرة الثأر الأمريكية لضحايا هجمات 11 سبتمبر، دون أن تقف لحظة واحدة لتسأل نفسها: هل هؤلاء الآخرون (العرب/ المسلمون) على حق؟!! .

ثانيًا: أمبرتو إيكو

وربما كانت الثقافة الإيطالية لا تستحق ما تناله من اهتمام على الرغم من أهميتها الحيوية بالنسبة لدول الشمال العربى (وينطبق الحكم نفسه على الثقافة اليونانية، والثقافة الإسبانية)، وهى مكون أساسى فى بنية الثقافة العربية.

ومنذ «ألبرتو مورافيا» لم يُثِرْ كاتب إيطالى اهتمامًا لدينا مثل «أمبرتو إيكو» صاحب العمل الأشهر (اسم الوردة)، ومن قبلها (بندول فوكولت) 1989، وقد اعتمدنا على ترجمة أحمد الصميعى لرواية إيكو الصادرة عن دار التركى للنشر بتونس (1991).

و(اسم الوردة) عنوان مؤول مستمد من بيت من كتاب البندكتى «بونار دى موركى» فى القرن السادس عشر، يريد أن يقول فيه إن كل الأشياء تندثر ولا يبقى منها إلا الأسماء، فيقول «إيكو» فى نهاية روايته التى تصور التحقيق فى سلسلة جرائم تدور فى دير إيطالى فى العصور الوسطى (كانت الوردة اسمًا، ونحن لا نمسك إلا الأسماء). والدير الذى تدور فيه الرواية يمثل معجزة هندسية، حيث تحيط بمكتبته الضخمة سلسلة من المتاهات بحيث تُخفى فى النهاية فى داخلها الكتاب العجيب الذى تقف رغبة الحصول عليه وراء كل هذه الجرائم بين العاملين بالدير.

إن سيرة الإسلام والمسلمين تحتل خلفية الرواية، وبينما يُكِنُّ بعض رجال الدير العداء للإسلام والاحتقار للمسلمين متأثرين بتراث ما بعد الحروب الصليبية، فإن الراهب «جوليامو» بطل الرواية، والذى يأتى للتحقيق فى سلسلة الجرائم الغامضة التى تحدث بسبب الوصول إلى الكتاب المختفى، يحمل وجهة النظر المقابلة والتى تُعْلى من المكانة الحضارية، للإسلام وتحتفى بالمنجز العلمى والفكرى لعلماء المسلمين.

يقول الراهب عن العرب فى بداية الرواية مقارنًا العلم الغربى بالعلم الشرقى: «إن ديركم هو النور الوحيد الذى تَقْدر المسيحية أن تضاهى به مكتبات بغداد الست والثلاثين، والعشرة آلاف مخطوط التى يملكها الوزير «ابن العلقمى»، وإن كتبكم المقدسة تعادل الألفين وأربعمائة مصحف التى تتباهى بها القاهرة، وإن حقيقة خزاناتكم هى البينة الساطعة ضد أسطورة الكافرين الصلفة الذين يقولون (وهم متعودون على البهتان) إن مكتبة طرابلس (لبنان) تضم ستة ملايين من الكتب ويسكنها ثمانون ألف شارح ومائتا ناسخ». ص 49.

إن لهجة العداء التى تُظهرها الفقرة السابقة لا تُخفى الإعجاب الباطن الذى يُكنُّه رجال الفكر والدين فى أوربا للعلم العربى، ولازدهار المكتبات العربية، حتى إن مكتبة طرابلس بساحل الشام تضم ملايين الكتب ومئات الألوف من النسخ والطلاب والباحثين - حتى لو جاءت بصيغة الاستنكار - بل إننا نستخلص أن بغداد لم تضم مكتبة واحدة ضخمة - كما كان يُعْتقد - بل ما يتجاوز الثلاثين مكتبة، فضلًا عما كان يملكه الوزير العباسى الشهير ابن العلقمى الذى تآمر مع التتار لإسقاط الحكم العباسى.

ثمة إشارات إلى كتاب «أبى القاسم البلداشى» "تقويم الصحة"، وكتاب «أبى الحسن المختار بن بطلان»، كما يظهر من الحوار ما كان تلقاه المؤلفات العربية من اهتمام وترجمة، فنقرأ (ص 88) أن الراهب «فينا نتسيودا سالفيماك» ترجم من الإغريقية ومن العربية كتاب الجبر للخوارزمى، ونقله إلى اللاتينية «روبارتو انفليكو».

ونقرأ إشارة أخرى فى الرواية إلى «مسحوق العتيق، المجلوب من الكنائس، أعطانى إياه عالم عربى»... ص 124.

و«كتاب الشعر لـ «أرسطو» وصل إلينا عن طريق العرب الكافرين». ص 127. ولا تُخفى مشاعر الكراهية للعرب الاعتراف بقيمتهم العلمية، فيعترف راهب آخر قائلًا: «لو كان لدينا القليل من معرفة العرب! إن أروع الشفرات الغامضة كتبها علماء كفار».

إن الرواية التى تصوّر فظائع الحروب المسيحية، وقسوة محاكم التفتيش وروح الجهالة التى سادت الغرب فى العصور الوسطى المظلمة، والانتهاكات التى مورست ضد الأبرياء والمعارضين، والأغراض الدينية المعارضة للكنيسة البابوية ـ لرواية تفسر ضعف الحركة العلمية فى الغرب مقارنة بالعلم الشرقى، وربما كان كتاب «سيجريد هونكه» الشهير "شمس الله تسطع على الغرب"، وكتاب «كافلين رايلى» وغيرهما تنصف إسهامات العلماء العرب والمسلمين، والتقدم الحضارى وخاصة فى القرن الرابع الهجرى، بينما كانت أوربا تغط فى جهلها.

نقرأ فى موضع آخر من الرواية سَبْق العرب فى وضع علم الشفرة: «لقد كتب «أبو بكر أحمد بن على بن واشية النباتى» منذ عدة قرون كتاب "رغبة المخلص الغامرة فى معرفة رموز الكتابات الغابرة"، وعرض عدة قواعد لتركيب رموز الحروف الغامضة وفكها، صالحة للشعوذة، وأيضًا للمراسلة بين الجيوش أو بين الملك وسفرائه. لقد رأيت كتبًا عربية تعرض مجموعة من الوسائل حقًا عبقرية». ص 128.

وتضم المكتبة الضخمة فى الدير الذى تدور به أحداث الرواية قاعة Leones، وهى خاصة بالكتب العربية، وتحتوى على رسوم (عربية)، فى علم البصريات كما يصفها المؤلف .. وقلب المكتبة، وسرها المخفى، ودرتها هى قاعة (أقصى إفريقيا) التى تضم مؤلفات علماء العرب «الكفار».

يقول الراوى: «جمعوا على طول الجدار كتبًا من تأليف علماء كفار» ص 343، كما نجد ذكر كتاب «ابن حزم» "طوق الحمامة". كما أن احترام «الرازى» و«ابن

سينا» يتردد بالرواية فى أكثر من موضع، ووَضْع «ابن سينا» فى مرتبة الكفار بالنسبة لرجال الدين المسيحيين لا يقلل من مكانته لديهم.

نقرأ عن «الرازى»: «إذا وقع بصرى على السطور المنسوبة إلى «أبى بكر الرازى» الذى يطابق فى كتاب «الحاوى» كآبة المحب بالذآبة، وهى تدفع المصاب إلى التصرف مثل الذئب»، ص 345.

و«ابن سينا» فى نظرهم: «صحيح أنه كان كافرًا، إلا أنه كان حكيمًا»، ص 345. وفى الصفحة نفسها استشهاد بآراء ابن سينا: «عندما قرأت استشهادات لابن سينا العظيم، حيث يعرّف الحب بأنه هاجس معذِّب ذو طبيعة كئيبة ينشأ من التفكير وإعادة التفكير فى قسمات وحركات شخص من جنس مقابل» ص 345.

ويشدد أحد الرهبان على شرط إتقان العربية - إلى جانب اليونانية - للتأهل للعمل أمينًا للمكتبة. ومن شروط العالم - كما تقدمها الرواية - احترام اللغة العربية، «والعالم لا يقول عن كتاب إنه غريب وإن كان بالعربية، حتى لو كان لا يعرف العربية»، ص 388.

وينصح الراهب «جوليا» - المحقق والحكيم - تلميذه بأن يقرأ بعض الكتب فى علم البصريات، و«أحسنها هى كتب العرب»، ص 188. أما لوحات «الخوارزمى» الفلكية التى ترجمها «إديلارود دابات» فى كتاب؛ فهو «كتاب نادر جدًّا»، ص 189.

ونقرأ إشارة إلى كتاب «الكندى» فى علم البصر حول أشعة الكوكب، وتظهر الحروب الصليبية فى الرواية بهدف تخليص أرض المسيح من يد العرب (الكافرين)، يقول: «إن جموع الرعاة كأنما قد تحركت لافتكاك ضريح المسيح وتخليصه من الكافرين»، ص 211.

ويحظى اليهود بمكانة متدنية لدى الكنيسة الغربية، بل والمواطنون العاديون، فهم (أعداء المسيحية) ص 209، وأيضًا «فليس من العدل الدفاع عن اليهود، الذين كانوا دائمًا أعداء المسيحية»، ص 210.

وتحكى الرواية عن خليفة عربى أحرق يومًا مكتبة مدنية مشهورة مجيدة

وفخورة، وبينما كانت آلاف الكتب تحترق قال: بإمكانها - بل من واجبها - أن تندثر؛ «لأنها إما أن تعيد ما قاله القرآن، وإذن فهى عديمة النفع، وإما أنها تعارض ذلك الكتاب الذى يقدسه الكافرون، وإذن فهى مضللة»، ص 421.

ولـ«ابن رشد» مكانة مبجلة تقترب من مكانة «ابن سينا» فى الرواية، وثمة تفرقة بين القيمة العلمية والموقف العقيدى بالنسبة للوعى الغربى «فى علوم الرياضيات فقط - كما يقول ابن رشد - تتطابق الأشياء المعروفة لدينا وتلك المعروفة إطلاقًا». ما القرآن بالنسبة لرجل الكنيسة المتزمت؟ إنه «القرآن كتاب الكفار، إنه كتاب ضال، كتاب من حكمة مختلفة عن حكمتنا، ولكنك تدرك لماذا وضعوه فى هذا المكان، حيث الأسود والوحوش»، ص 335.

يكاد يكون الشرق الإسلامى هو خلفية العمل كله، و«جوليامو» الراهب المحقق الذى يحيل إلى المؤلف «إيكو» نفسه محتضنًا وجهة النظر The Point of View لا يفتأ عن إسداء الاحترام إلى المسلمين وعلومهم، مُفَرِّقًا بين العقيدى والحضارى أو العلمى، مفرقًا بين تقدير العلم العربى، والحرص على النهل منه، وترجمته، والوقوف عليه. وربما عالجت الرواية فترة الحروب الصليبية بكل ما حملته من مشاعر هيجان وتعصُّب، وهذه الفترة كانت المنطلق الأول لتكوين الذهنية الغربية التى لا تبرح فى اعتبار الإسلام الخطر الأكبر على المجتمع العربى، لكن «أمبرتو إيكو» يُعلى من شأن الإسهام الحضارى للإسلام وللعلم الإسلامى، ويظهر ذلك من وضع المؤلفات العربية فى أهم قاعة فى المكتبة التى تضم عشرات القاعات، وهى قاعة مخبوءة عن الأعين وكأنها نفائس يُحرَس عليها من العيون.

إن «إيكو» - المفكر والأستاذ الجامعى قبل أن يكون أديبًا - يُعْرِب عن تيار بارز فى الثقافة الغربية يؤمن بإسهام الثقافات الأخرى الحضارى وفى مقدمتها الثقافة الإسلامية، ويعطيها ما تستحقه من احترام وتقدير.

صورة الذات والآخر[1]

فى الثقافة العربية المعاصرة

مثّلت الحروب الصليبية، والحملة الفرنسية، واغتصاب فلسطين، وتداعيات غزو العراق للكويت ـ محطات أساسية فى علاقة الأنا العربى بالآخر الغربى منذ العصور الوسطى وحتى اليوم.

وتاريخيًّا، هيمنت أوربا القديمة على تشكيل صورة الآخر، وربما كانت حرب السويس (1956) نقطة فاصلة فى تراجع صورة الآخر الغربى الأوربى مقابل صعود صورة الآخر الغربى الأمريكى، وازدادت مساحة العنصر الأمريكى فى شغل صورة الغرب مقرونة بشعورين مركبين: تقدير الثقافة الأمريكية والإعجاب بتقدمها وقيمها الليبرالية، والشعور بالعداء السياسى نظرًا للدور الأمريكى المؤيد لإسرائيل، والموقف المناهض لحركة التحرر العربى والأنظمة الثورية منذ الخمسينيات ووصولًا إلى الغزو السافر للعراق وإسقاط نظام صدام (1993).

وبالمثل فقد كانت صورة الآخر فى المخيال الإسلامى خلال العصور الوسطى ذات تأثير مفتوح زمنيًّا؛ حيث قامت هذه الصورة على أسس دينية وقيمية، وتشكلت هذه الصورة المشوشة عن الشعوب الغربية مع ظروف توتر من الصراعات والنزاعات أفرزت تقسيم العالم إلى دار الحرب ودار السلام، وكما

---

(1) قُدمت فى ندوة «صورة الذات والآخر فى الكتاب المدرسى»، معهد چورچ إيكرت، ألمانيا، نوفمبر 2006.

يذهب «عبد الله إبراهيم»: كانت المركزية الإسلامية فى مركزها بدار الإسلام، وبنظامها القيمى، هى الموجه الأكثر فعالية فى بلورة ملامح الصورة النمطية للآخر، كما أنها وليدة رغبة فى تفخيم الذات.

وثمة نزعة مقابلة، هى نزعة التمركز حول الذات الأوربية European Centrism، يستبعدها ويرفضها بعض المحللين العرب، كمدخل لحوار الحضارات ـ داعين إلى تفكيك هذه المركزية الأوربية بممارساتها الإقصائية (الاستبعادية) (السيد ياسين)، كما ينتقد مقولة (الغرب الأبدى)، وهى خرافة تقابل حركة الشرق الأبدى، لتأكيد غلبة عناصر التطور فى الغرب، وغلبة عناصر الثبات فى الشرق (راجع بدقة ندوة صدام الحضارات.. صدام أم حوار؟ طرابلس، ليبيا 23-28/ 7/ 2002)، وندوة مجلة المستقبل العربى.

البحث فى تصور الذات لا ينفصل عن تصور الآخر؛ فالعلاقة الجدلية بينهما تصيغ الهوية الجمعية، وتنبنى صورة الذات والآخر فى المخيال الجمعى للشعب بل الأمة، وهكذا يتم تبادل عكسى للصور بين الذات والآخر. وصورة الآخر ليست هى الآخر بالضرورة، كما أنها تقع أسيرة التنميط والتشويه فى الاتجاهين. ومن هنا تأتى أهمية تفكيك الصور المشوهة عبر عملية نقدية مركبة ومستمرة سواء كان تفكيك صورة (الأنا/ الذات) أو صورة الآخر ـ عملية النقد السابقة ـ عملية ضرورية لتصحيح مسار العلاقة بين الذات والآخر، والدخول فى حوار متكافئ بينهما أم لا. وقد أرجع بعض المفكرين عدم جدوى الحوار حتى الآن بين العرب والغرب لافتقاره إلى لغة الحضارة واعتماده على اللغة العادية (حمدى زقزوق).

بل يذهب بعض المفكرين العرب (غسان سلامة) إلى التشكيك فى كلمة الغرب ذاتها، واستعمالها بغير روح نقدية بوصفه مشروعًا سياسيًّا إستراتيجيًّا يلقى ممانعة ومقاومة فى مواقع عديدة. وقريبٌ منها فإن آخرين يدعون إلى تحرير الصورة المرئية للحضارة العربية الإسلامية من مرآة القرب، بتحرير الغرب من مرآة ذاته والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية (حسن حنفى).

بينما يستبعد أن تكون المشكلة مشكلة صورة أو رؤية يتبادلها العرب والغرب،

بل تكمن المشكلة فى رؤية مختلفة للعالم سادت فى أوساط قطاع واسع من المثقفين العرب والمسلمين، وهى رؤية فصامية عاجزة تشير إلى وجود أزمة ثقافية تتمثل فى أزمة التواصل مع العالم (تركى الحمد) وهو ما يؤكده الرأى القائل بأن التواصل بين الثقافات لا يقوم على مبدإ الصور والترائى بل يقوم على مبدإ التفاعل.

وربما تجمعت خلال السنوات الأخيرة أدبيات لا بأس بها حول تفكيك بحث (الصورة) أو (الرؤية)، أى صورة الذات وصورة الآخر عبر الندوات والمؤتمرات والكتب، وإن كانت الأطروحات الجامعية المرصودة فى هذا الصدد قليلة ـ إن لم تكن نادرة على الرغم من أهميتها ـ ومن الأطروحات الأكاديمية القليلة التى رصدناها حول صورة الذات والآخر ما يلى:

- سوسن عبد اللطيف الشريف: رؤية العالم لدى طلاب المرحلة الإعدادية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية جامعة عين شمس، القاهرة، 2000(*).
- منال محمد خضر: نظرة الآخر فى كتاب وصف مصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب جامعة القاهرة، القاهرة، 1998.
- جيهان السيد القاضى: صورة المصريين والفرنسيين أثناء الحملة الفرنسية على مصر عند بعض المؤرخين العرب والفرنسيين أثناء حكم الملك فؤاد الأول، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب جامعة القاهرة، 1999.
- فريدة أحمد الحق: صورة الشرق العربى فى الخطاب التاريخى الفرنسي(1945 ـ 1969)، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب جامعة القاهرة، 1997.
- إيناس ممدوح طه: الذات والآخر فى الرواية الإفريقية، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات التربوية بجامعة القاهرة، 1993.
- آمال كمال محمد: صورة العراق فى التغطية الصحفية العربية فى التسعينيات، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب جامعة القاهرة، 2001.

(*) نوقشت تحت إشرافنا، مشاركةً مع المفكر التربوى الكبير د. حامد عمار.

وربما كان أهمها ندوة مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت حول "الآخر ناظرًا ومنظورًا إليه" (1999). كما يمكن الإشارة إلى بعض المؤلفات ذات التسمية المباشرة مثل:

- محمد نور الدين آفاية: الغرب المتخيل (صورة الآخر فى الفكر العربى الإسلامى الوسيط)، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، 2000).
- محمد قاسمى وشانتال داجرون: عربى.. هل قلت: عربى؟ (أحكام الغرب حول المسلمين والعرب خلال 25 قرنًا)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1998.

ويمكن الإشارة إلى بعض الفعاليات البارزة التى حاولت دراسة الآخر بين المجموعة العربية والمجموعة الأوربية؛ منها:

- ندوة جامعة الدول العربية بالقاهرة فى 2/ 12/ 2004.
- ندوة ليون Lonne بفرنسا (2005).
- ندوة الرباط Etude Comparative des mantels Scolaires بالرباط (سبتمبر 2006).

ومن ناحية أخرى، فى حقل المناهج الدراسية، فقد أدت هجمات 11 سبتمبر إلى تصاعد الضغوط الأمريكية لتعديل مقررات التعليم بالدول العربية، وأثمرت مراجعة عربية للمناهج التعليمية على وجه الخصوص بما يحقق اعتدال الخطاب الإسلامى، وتأكيد وسطية الدين الإسلامى، وخاصة فيما يخص مفهوم الجهاد؛ حيث حمَّلت الإدارة الأمريكية هذه المقررات مسئولية تطرف الشباب، وكما ظهر فى اتهام شباب عربى مسلم ـ لا سيما من السعودية ومصر ـ نتيجة تخرجهم فى مؤسسات تعليمية معينة، وامتدت هذه المراجعات إلى التطبيق على المدارس الإسلامية، وإغلاق الكثير منها؛ على نحو ما فعل اليمن بقرار حكومى فى 29/ 6/ 2004، كما أدت الضغوط إلى مراجعة أغلب الدول العربية ـ وخاصة الخليجية ـ للمقررات الدراسية فى اللغة العربية، والدراسات الاجتماعية والتربية الإسلامية لاستبعاد ما يحضُّ على التطرف ونبذ الآخر.

وفى هذا السياق يمكننا أن نرصد مجموعة نقاط؛ أهمها:

- اعترف وزير التعليم الكويتى الأسبق أن نسبة المادة التى تشجع على التطرف والتعصب الدينى لم تتجاوز 3٪ من حجم المقررات الدراسية، وأظهرت المراجعة خلو المقررات القائمة من بيان كيفية التعامل مع أشخاص علمانيين أو مخالفين فى الرأى أو الدين.
- وأكدت الخطة الأميرية التطوير المستمر للمناهج الخليجية؛ مثل مقررات قمة مجلس التعاون الخليجى بالكويت فى 28/ 12/ 2003، وسبقتها توصيات خبراء المناهج التعليمية فى دول الخليج (مسقط، أكتوبر 2003) بالحفاظ على المناهج القائمة بالنسبة للتربية الإسلامية.
- وأوصى اللقاء الوطنى فى مكة المكرمة (ديسمبر 2003) بإعادة النظر فى المقررات الدراسية القائمة.
- أمرت السلطات التعليمية الأردنية بحذف كل ما يتعلق بإبادة اليهود، وحذف الآيات القرآنية التى تحض على الجهاد، وتدريس موضوعات عن (السلام العالمى) و(السلام العادل) فى مناهج التربية الوطنية؛ انطلاقًا مما أسمته (القيم المشتركة وثقافة السلام)، (تصريحات وزيرة الدولة الأردنية «أسمى خضر»، فى مارس 2004).

وعلى الرغم من النفى الأمريكى للتدخل والضغط على الدول العربية لتغيير مقررات التعليم (تصريح السفير الأمريكى الأسبق «فرانسيس ريتشاردونى» أمام أعضاء نادى روتارى بالإسكندرية فى 15/ 6/ 2006)، إلا أن واشنطن تبنَّت خطة صاغها مجموعة من تسعة عشر عضوًا من النواب الأمريكيين، رفعت تقريرها إلى جهاز الأمن القومى ووافق عليها الرئيس الأمريكى. ترصد تلك الخطة خطر ما يرد فى المقررات التعليمية العربية، مما يولد الكراهية للولايات المتحدة والغرب حسب زعم التقرير، ودعا التقرير إلى التركيز على دروس العبادات، على حساب جانب المعاملات والأخلاق، وتغيير مسمى (التربية الدينية) إلى (الثقافة الدينية)، والتركيز على حوار حضارات العالم وتفاهمها.

كما أخذ التقرير على مقررات اللغة العربية فى مصر أنها تحضّ على كراهية الآخرين، وتصور العربى بصورة المقاتل الشرس. أما بالنسبة لمقررات التاريخ فتوصى بالتركيز على تاريخ الثورات العلمية فى العالم دون التطرق إلى ما يُسمَّى بمراحل الاستعمار، والتحذير من تصوير القتلة على أنهم شهداء وأبطال (جريدة الأسبوع المصرية فى 22/ 12/ 2003).

ومن الصور الأخرى للاستجابة للضغوط الأمريكية فى تطوير المناهج: تقليص عدد حصص التربية الإسلامية، وإدخال مقرر المواطنة العالمية عِوضًا عن مقررات التربية الدينية (تونس)، أو بالإضافة إليها (تجربة مصر)؛ حيث قُرر من عام 1993 كتاب (القيم والأخلاق) منذ الصف الرابع الابتدائى، ويتضمن دروسًا عن قيم التعاون والسلام والحرية والمسئولية والتواضع والصدق والسعادة والشجاعة والنظافة والعدالة والحب والولاء وتذوق الجمال والاقتصاد والتسامح والاحترام والبساطة وأدب الحوار.

وفى دراسة مصرية تناولت التغييرات بمقررات التربية الإسلامية فى مرحلة التعليم الأساسى قبل هجمات 11 سبتمبر 2001 وبعدها (أحلام السعدى فرهود: «تجديد الخطاب الدينى» فى (مقررات التعليم المشروع البحثى "تجديد الخطاب الدينى فى مصر")، مركز البحوث السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة 2006، كشف تحليل المضمون عن وجود ثلاث قضايا محورية فى هذه المقررات: الإسلام (عقيدة التوحيد)، والجهاد، والهوية الإسلامية[1].

وبالنسبة للموقف من الآخر؛ فقد تُحدِّد مقررات التربية الإسلامية الآخر بأنه كل ما يخرج عن نطاق الأمة الإسلامية من شعوب وجماعات وديانات؛ فنجد أن المقررات عبر أكثر من عقدين لم تهتم بتحليل العلاقة بين الشعوب الإسلامية وبين الغرب، أو بيان أسباب تقدم الغرب وتخلُّف الحضارة الإسلامية أو كيفية اللحاق بركب الحضارة إلّا نادرًا.

هذا وإن أبرزت مقررات ما بعد 11 سبتمبر الاتجاه الإيجابى نحو العولمة، إلا

---

(1) عقب كاتب هذه السطور على الدراسة المذكورة فى فعاليات الندوة وقتها.

أنها أهملت تأثيرات تكنولوجيا الاتصال على النظام الإسلامى، وكيف يمكن إقامة علاقة متوازية بين الدول الإسلامية والأقطار المتقدمة، وأن تحول الاتجاه السلبى تجاه الغرب الذى سيطر على مقررات ما قبل 11 سبتمبر إلى إعجاب وانبهار فى فترة ما بعد 11 سبتمبر بإظهار تقدير التقدم الذى وصل إليه الغرب عن طريق تحصيل العلم والتأمل وتأكيد على أن العلم لا جنسية له أو وطن.

كما شجعت تلك المقررات على الوقفة العلمية والتدبر والأخذ بالأسلوب العلمى، والاهتمام بالإتقان فى العمل، والاهتمام بالبيئة. ورفضت هذه المقررات الربط بين الإسلام والإرهاب، وخطأ الرؤية الغربية للإسلام من منطلق الجهل بالإسلام، ودعت هذه المقررات إلى تقصِّى خُطى الدول المتقدمة فى مجال الوحدة، وأن الوحدة بين الأجزاء هى سبب القوة.

منذ بداية التسعينيات من القرن الماضى سيطرت عناوين عريضة على اهتمام الثقافة العربية، بدءًا بالنظام العالمى الجديد، ثم انتقل الاهتمام إلى نظام العولمة فى منتصف التسعينيات، يقاسمه الاهتمام بعناوين (نهاية التاريخ) و(صدام الحضارات)، وأصبح (حوار الحضارات) هو العنوان الوحيد المسيطر على الثقافة العربية بعد هجمات 11 سبتمبر لا يقاسمه الاهتمام إلا عنوان (الإصلاح العربى)(*).

اندمجت اللافتة القديمة التقليدية المرفوعة منذ بدايات القرن التاسع عشر حول (الشرق والغرب) أو (التراث والمعاصرة) أو (الإسلام والغرب) إلى مسمى عريض حول (حوار الحضارات) متخذة السياق الدينى أو الجغرافى أو القومى أو الثقافى. وقد رصدنا عشرات العناوين لندوات وكتب ودوريات تحمل العنوان ذاته. ويمكننا أن نشير إلى مؤلفات «السيد ياسين»، «أحمد القديدى»، «وليد محمود عبد الناصر»، «سامى خشبة»، «هشام جعيط»، «ميلاد حنا»، و«جلال أمين» على سبيل المثال.

(*) تندرج تحت هذا العنوان العريض عناوين تجارية أشبه بالموضة من عينة (الجودة الشاملة) و(الاعتماد الأكاديمى) و(الشفافية) و(المحاسبية) و(المدرسة الذكية) و(الحكومة الإلكترونية).. إلخ.

ثمة أصوات متزنة تنبه إلى أن أوربا العادية لا يمكن مقارنتها إلا بالعالم العربى، أما أوربا ثقافة تاريخية وحضارة كبرى، فنجد مثيلها فى الإسلام الكبير، جماعة وحضارة (هشام جعيط)، إلا أن أغلب الكتابات تشير إلى التباس علاقة حب الغرب وكراهيته فى وقت واحد لدى العرب.

وكما يلاحظ «محمد نور الدين آفاية» «أن مصطلحات الهوية والاختلاف، الذات والآخر، العرب والغرب... إلخ من بين هذه الكلمات الأكثر إثارة للجدل التى أنتجتها اللغات العربية والأوربية، فهى بتأرجحها بين الأيديولوجيا والأسطورة، تولد قلقًا حقيقيًا لدى الفرد أو الجماعة التى تجد نفسها أمام امتحان تاريخى، كما تتأرجح أسئلة الذات والآخر، بين رغبة مهووسة فى احتواء أيديولوجى للآخر وبين بلاغة المتخيل».

وتنطلق هذه المداخلة من أن الآخر متمِّم للذات، وبالتالى يتحول السؤال إلى: كيف بالوسع العمل على الاعتراف بالآخر دون أن تضيع ذواتنا؟

وفى المقابل فإن دراسة مفهوم الأنا لا تقل أهمية عن دراسة مفهوم الآخر، ونلاحظ أن الساحة لم تعد تتسع لتصور مشترك عن مفهوم (الأنا)، بل تتعدد التصورات حسب التيارات الفكرية بين تصور إسلامى، وثانى قومى، وثالث يسارى، ورابع ليبرالى، وخامس عولمى... إلخ.

وربما أطلقت الهزائم السياسية للعرب موجة من النقد الذاتى للأنا، والثقافة العربية، والهوية الجمعية، والعقل العربى سواء عقب حرب فلسطين 1948، أو هزيمة 1967، أو تداعيات غزو الكويت (1990) وغزو العراق (1993)، والحرب الإسرائيلية اللبنانية الأخيرة (2006)، وهى كلها مواجهات كان لها إسناد غربى سواء أوربا القديمة أو الولايات المتحدة كان من أبرز مناقشيها ومراجعيها «قسطنطين زريق» و«صادق جلال العظم» و«حامد عمار» و«سيد عويس» و«زكى نجيب محمود» و«محمد عابد الجابرى» و«برهان غليون» و«تركى الحمد» و«محمد جابر الأنصارى» و«هشام جعيط» و«محمد أركون» وغيرهم.

وبينما كانت عناوين (الشخصية العربية) و(الهوية العربية) و(الذاتية الثقافية) تتصدَّر اهتمام المؤتمرات والندوات خلال النصف الثانى من القرن العشرين، نجد أن تحدى العولمة، ثم التدخل الأجنبى فى المنطقة قد جدد عنوان (الهوية) فى مواجهة هذه التحديات، ويمكن أن نشير إلى تيارات ثلاثة فيما يخص (الأنا) والوعى به:

1 ـ الأنا كذات مكتملة مغلقة (التيار الإسلامى).

2 ـ الأنا كصيرورة مفتوحة وهوية نامية (تيار نقدى وليبرالى).

3 ـ الأنا المتميز الذى لا يرفض الآخر ويتفاعل معه فى الوقت نفسه من منظور تحررى (تيار قومى).

إن الأطروحة المشار إليها سلفًا حول "رؤية العالم لدى طلاب المرحلة الإعدادية فى مصر" كشفت عن بعض المؤشرات المفيدة فى دراسة المتخيل أو الصور المتبادلة بين الجانبين، فأهم السمات الإيجابية للمواطن الغربى ـ كما يراها طلاب المرحلة الإعدادية فى مصر ـ التقدم، والتفوق فى العمل، يليه الذكاء، فالإخلاص.

أما بالنسبة للصفات السلبية للغربى فكانت على الترتيب: أنانى، ظالم، خائن، غير متدين، محب للحروب، مادى، يكره العرب، مستعمر. وبالنسبة لرغبة السفر إلى الغرب، فإن الشريحة الدنيا من الطلاب ترغب فى السفر بنسبة 12.66٪، أما المنتمون للطبقة المتوسطة فترتفع الرغبة إلى 16٪، ولدى المستوى فوق المتوسط إلى 38٪، ولدى أصحاب المستوى المرتفع إلى 43.4٪ أى تزداد الرغبة فى السفر للخارج مع ارتفاع المستوى الاقتصادى الاجتماعى.

صورة الآخر الأوربى فى الرواية العربية المعاصرة

الرحلة إلى الغرب فى الرواية العربية: سؤال فى الهوية، وكثيرًا ما يظهر الغرب على أنه الأزمة والحل، العدو والصديق، التهديد والخلاص.

وثمة صراع حول صدمة الغرب فى الرواية العربية؛ فهناك اختلاف حول تقليده وقبوله، ينحل هذا الاختلاف إلى موقف توفيقى يمتص وطأة الاستعمار الأوربى، وإمكانية التصالح بين مادية الغرب وروحانية الشرق.

ويرى «محمود أمين العالم» أن الرواية نشأت فى ارتباط وتوازٍ مع سؤال عصر النهضة العربية: أين أنا من الآخر الغربى أساسًا؟ وكل إبداع حقيقى لا يغفل الآخر الإنسانى.

وهذا ما يذهب إليه ناقد مثل «جابر عصفور»؛ حيث يرى أنه فى بحث الرواية عن الهوية تقاطعت علاقات الذات القومية بتراثها العربى مع علاقتها بخاصة مع الآخر الغربى، داخل فضاء الرواية العربية، وحدث التمزق بين أطراف الحاضر المتجهة نحو المستقبل، وتلك المتجهة نحو الماضى، ويقابله تمزق قائم بين الأنا القومية والآخر الغربى.

إلا أن الإشكالية المهيمنة على وجوه الغربى فى الرواية العربية هى المقابلة بين كون الغرب عدو العرب المستمر والمهيمن من ناحية، ومالك مفاتيح الحضارة الحديثة القائمة على العلم والتقنية من ناحية أخرى.

وربما تكشف روائية عربية معاصرة هى السورية «حميدة نعنع» فى روايتها "من يجرؤ على الشوق؟" عن هذا التعارض؛ فبطلتها «نادية» اللبنانية الجنوبية تكشف

عن التباس أو مفارقة الآخر، حيث الغرب الغازى هو الذى يوفر الحرية لهؤلاء العرب المنفيين، تقول: «الغرب القادم من زمن آخر.. الغرب الذى رحل غازيًا، وعاد متشحًا بالكتب والأغانى وأناشيد آخر الليل».

فمن أوجه التطور والنضج رؤية الآخر بوصفه آخر متغيرًا بعيدًا عن التنميط.

أصبحت الرواية ديوان العرب، وفنهم الأكبر، وملحمة العرب المحدثين فى بحثهم عن المعنى والقيمة، وفيها يُنطق المسكوت عنه من هواجسهم، ويحرَّر المقموع من رغباتهم، وتُفتح أمامهم أبواب المستقبل التى يغلقها تقليد الماضى - حسبما يرى «جابر عصفور».

كما يذهب الروائى الجزائرى «الحبيب السائح» إلى أن «الرواية هى الصوت الباقى لهذه الأمة، فى مواجهة طوفان منتجات الآخر، لا تبقى غير الرواية، وسيلة مقاومة للحفاظ على وجه أرض بين ماءين، ولا أعرف مكانًا للإنسان العربى يرى فيه ذلته ويستعيد منه حنينًا إلى ذاكرته، غير ما تحفره روايته فى جغرافية هذا الكون الافتراضى».

إن البحث عن صورة الآخر الغربى، وبالتحديد الأوربى، فى مرآة الوعى الروائى العربى هو همُّ هذه المداخلة.

ظهرت بدايات اللقاء بين الشرق والغرب فى الجذور الروائية "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" للطهطاوى 1843، وفى «علم الدين» لعلى مبارك التى تصور رحلة شيخ أزهرى وابنه إلى باريس سنة 1836 بصحبة مستشرق بريطانى، وكذلك فى "حديث عيسى بن هشام" للمويلحى سنة 1805.

وتنتمى أغلب روايات هذه الفترة إلى أدب الرحلة، حيث يسافر البطل العربى إلى دولة أوربية للدراسة أو العمل.

أما فى النصف الثانى من القرن العشرين فيمكننا أن نشير إلى عِدَّة وجوه أو هويات للغرب فى الرواية العربية حتى الآن، وهى:

1 ـ وجه المستعمر المهيمن المتآمر.

2 ـ وجه الغرب كمصدر للعنف.

3ـ الوجه الجنسي للغرب.

4ـ وجه الغرب المتصالح مع الشرق.

وفى حقبة الرواية الرومانسية؛ ناقشت "عصفور من الشرق" لتوفيق الحكيم مشكلة الصراع بين الشرق (الروح) والغرب (المادة)، والاثنتان بحاجة إلى بعضهما، وفى أدب «طه حسين» (1935) نرى بداية تصالح الضِّدين. أما فى "قنديل أم هاشم" فيتصالح تقدم الغرب مع الموروث الروحى للشرق؛ حيث يصرخ البطل جراح العين العائد من ألمانيا: «أنتم منى وأنا منكم». وكلها ناقشت سؤال الشرق والغرب من منظور عاطفى. أما رواية ما بعد الحرب العالمية الثانية فاحتل وجه (الجنس) مكان (الحب)، وعلا صوت الوجه التآمرى الاستعمارى للغرب فى الرواية ذات الموقف الأيديولوجى عند «عبد الرحمن منيف» و«عبد الله العروى» و«عبد الرحمن مجيد الربيعى» و«صنع الله إبراهيم» و«بهاء طاهر» و«جمال الغيطانى» و«نبيل سليمان» و«محمد شكرى» و«لطيفة الزيات» و«رضوى عاشور» و«عبد السلام العجيلى» و«خيرى الذهبى» و«الطاهر وطار» وغيرهم.

ويرصد «جهاد نعيسة» ملامح التطور الحاد فى رؤية الآخر الغربى فى الرواية العربية المعاصرة على النحو الآتى:

- تجاوز الإطار النمطى للقاء ـ بين الشرق والغرب ـ من مدينة غربية إلى الداخل العربى فى الجزائر كما فى "اللاز"، أو فى بلد نفطى شرقى أو فى بلد عربى كما فى "سباق المسافات الطويلة" و "مسك الغزال".
- البناء المركب للنص المتجاوز، البناء الرومانسى النمَّطى القديم.
- تجاوز ثنائية القطب الشرقى الجاذب والأنثى الغربية الخاضعة؛ فالشخصيات الغربية مركبة نفسيًّا، وربما تطارد الأنثى الغربية الرجل الشرقى لا العكس، كما فى "مسك الغزال".
- تحول القضايا التقليدية التى تشغل أبطال الرواية.

أولًا: وجه الغرب المستعمر المهيمن المتآمر

ربما أثارت فترة المد القومى بقيادتها الناصرية والبعثية حقيقة السياسة الاستعمارية للغرب، لم يرحل إلا بعد أن تأكد أنه منغرس فينا، كامن داخل ثقافتنا، ومختفٍ فى داخلنا.

1 ـ ترصد خماسية "مدن الملح" للروائى السعودى العراقى الراحل «عبد الرحمن منيف» تداعيات الوجود الغربى الاستعمارى للشرق بهدف الهيمنة، ويطل وجه (الغرب القبيح) حيث تحمِّله الرواية مسئولية عرقلة التنمية فى مجتمعاتنا، وزرع الكيان الصهيونى.

تمثل شخصية «هاملتون» البريطانى الوظيفة الاستعمارية للاستشراق، حيث يستعير زى لورانس العرب ودوره مع «الشريف حسين»؛ فهو يعلن إسلامه، ويتظاهر بتأليف كتاب عن الصحراء ويتحدث العربية. الهيمنة هنا إنجليزية السبق فى الوصول إلى الجزيرة العربية، ويسعى «هاملتون» للسيطرة على الصحراء العربية، وعلى سلطان البلاد، ويصل إلى موقع مستشاره، ويدفع إليه بكتاب الأمير لميكيافيلِّى الذى أسر لبَّه، ويأخذ بتعليمات الكتاب فى سياسته الحاكمة.

أسست السياسة البريطانية للهيمنة الغربية فى الجزيرة العربية قبل أن تحل محلها الهيمنة الأمريكية مع بداية الحقبة النفطية، وحاولت خلق نخبة موالية لها من الحكام العرب (سارت السياسة البريطانية فى ركب السياسة الأمريكية كتابع كما حدث فى غزو العراق 2003).

إلا أن «فنر» ـ تلميذ «هاملتون» ـ يرى الأسد البريطانى قد أدركته الشيخوخة «الإنجليز كانوا أسودًا، ولكنهم الآن دون أنياب»، ويعى صعود التأثير الأمريكى فى المنطقة وهو ما يتحول إليه ولاء السلطان. ويطل الوجه القبيح للأمريكان، فعندما يموت بعض العمال، يتهم العمال الأمريكان «فهم أصل العطب وأصل البلاء»، ويصفهم ابن النعنان ـ إحدى الشخصيات الوطنية: «كما قلت لكم، الأمريكان هم أصل العلة وأصل البلية»، ويعى صعود السيطرة الرأسمالية الغربية على الاقتصاد والحكومة والإدارة والجيش، وعملت على ربط الرأسمالية المحلية بفلكها، وامتصت ثرواتها، وخاصة من خلال الأسرة الحاكمة وولى عهدهم.

ويقول الحاكم لعمه: «الإنجليز يا ابن أخى، إما أن تكون معهم، ولهم وحدهم، أو يحلون بوجهك ألف نباح ويسدون بابك بألف عدو وعدو. الإنجليز يا أبو منصور أوحقًا تعرفهم، ومن زمان إذا ما كان كل شيء يرتاحون ولا يخلون أحدًا يرتاح. هم القادرون على وقف العطاء. ويمكن أن يغيروا الملوك والدول».

ثانيًا: وجه الغرب كمصدر للعنف

تقص رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للروائى السودانى «الطيب صالح»، حكاية المثقف السودانى «مصطفى سعيد» وسفره إلى لندن، حيث تطرح الرواية مشكلة الهوية وعلاقة العربى بالغرب والغرب الأوربى بالتحديد.

تطرح الرواية الغرب كمصدر للعنف؛ فالمستعمر زرع العنف فى نفوس مستعمريه؛ ولذا فإن بلدان الجنوب المستعمرة تنتهج الوسيلة نفسها للتخلص من قاهرتها «جين مورس»، حبيبة «مصطفى سعيد»، الذى يقتلها فى النهاية، هى النموذج الرمزى الاستعمارى للآخر، وبقتلها يشفى من جروحه ويستعيد توازنه ونقاءه، يقول: «كانت حياتى قد اكتملت ليلتها ـ يقصد قتلها ـ ولم يكن ثمة مبرر للبقاء».

تتحول غرفته بلندن إلى ميدان للنصر الجنسى الساحق، حيث يزينها بحلى وأدوات إفريقية، ويتداخل البطل القاتل بالعاشق السفاح، حيث ينتقم من الغرب فى أشد خصوصياته وهى المرأة.

هذا على عكس ما يقوم به «كورنز» بطل رواية "قلب الكلام" لـ«جوزيف كونراد» كما يلاحظ «إدوارد سعيد»، فكورنز الأبيض يتيه بقوته الجسدية والفكرية والأخلاقية لإنقاذ الآخر الأسود من تخلّفه، مبرِّرًا مهمته الاستعمارية. أما «مصطفى سعيد» فذكورته هى الوسيلة الوحيدة للتعبير عن عنفه الداخلى، محاولًا من خلال معاشرة خمس من النساء الغربيات أن يضفى معنى ثقافيًا على فعله، وخلخلة حضارة الغرب وخصوصيته الثقافية.

ويقول فى محاكمته بعد قتل زوجته «جين مورس»: «أنا أحس تجاههم بنوع من التفوق؛ فالاحتفال ـ المحاكمة ـ مُقام أصلًا بسببى، أنا فوق كل شيء مستعمر، أنا

الدخيل الذى يجب أن يبت فى أمره. حين جيء لكتشنر بمحمود أحمد وهو يرسف فى الأغلال بعد أن هزمه فى موقعة أبترا، قال له: لماذا جئت تخرب بلدى؟.. تخرب؟ تنهب؟.. الدخيل هو الذى قال ذلك لصاحب الأرض، وصاحب الأرض طأطأ رأسه لم يقل شيئًا. فليكن ذلك أيضًا شأنى معهم. إنى أسمع فى هذه المحكمة خيل النبى وهى تطأ أرض القدس. البواخر مخرت عرض النيل أول مرة تحمل المدفع لا أكثر، وسكك الحديد أنشئت أصلا لنقل الجنود، وقد أنشأوا المدارس ليعلمونا كيف نقول "نعم" بلغتهم، إنهم جلبوا إلينا جرثومة العنف الأوربى الأكبر الذى لم يشهد العالم مثيله من قبل فى السوم وفى فردان».

ويقول: «نعم يا سادتى، إننى جئتكم غازيًا فى عقر داركم، قطرة السم التى حقنتم بها شرايين التاريخ، أنا لست عطيلًا».

وإن كانت هناك رؤية أخرى ترى أن التقابل ليس بين شرق وغرب فى الرواية، بل هو تقابل مركز رأسمالى فى مواجهة محيط رأسمالى؛ فـ «مصطفى سعيد» ينتقم للأنا المحتقرة من قِبَل الآخر المستعمر الرأسمالى، ويميل هذا المستعمر الرأسمالى للرأسمالية الماركنتيلية للتراكم على اختراق القيم اللاتاريخية للجنوب، أو المجتمعات النهرية الزراعية العبودية الخاملة، فى حين تتشكك «رجاء نعمة» فى وجهة الانتقام، ولماذا صب «مصطفى سعيد» حقده على إناث وليس على شخصيات ذكورية تجسد «كتشنر» وتتمثل السلطة الاستعمارية.

ثالثًا: الوجه الأنثوى (الجنسى) للغرب

ربما تصدَّر الوجه الحسى للغرب رواية النصف الثانى من القرن العشرين، حيث اختزل الغرب فى أنثى وأصبح الرجل الشرقى مطاردًا لفريسته الأنثى الغربية، كما نجد مع أنثى "فيينا 60" لـ«يوسف إدريس»، أو أنثى رواية «الساخن والبارد» لـ«فتحى غانم»، أو مطارحًا من أنثى غربية، كما فى رواية "نيويورك 80" لـ«يوسف إدريس»، وتعزى الرؤية الجنسية إلى القمع الجنسى فى المجتمع العربى، مما يعمل على تقوية جاذبية الغرب للرجل الشرقى بالنسبة لما يوفره من سهولة الإشباع الجنسى، وإن اختلط بهذا الدافع كون الغرب مصدرًا للعلم والثقافة لدى البطل الروائى الشرقى.

وهو موقف يفسّره «جورج طرابيشى» بمنطق الاستعلاء الغربى الاستعمارى بغزو جنسى للطرف الغازى على أرضه، عبر منطق استعلائى معكوس يجعل من هذا الغرب أنثى موطوءة فى نتاج يتم تداوله فى عالم يحكمه منطق تفوق الذكر المطلق، وكما تخاطب «إيزابيلا سيمور» «مصطفى سعيد» فى موسم الهجرة: «اغتلنى أيها الغول الأفريقى، أحرقنى فى نار عبادتك أيها الإله الأسود، دعنى أتلوّى فى طقوس صلواتك العربية المهيبة».

ـ رواية «فيينا 60» ليوسف إدريس (1960)

يغلب الانبهار الشرقى القديم بالغرب فى هذه الرواية، كما يختزل الرجل الشرقى نفسه فى مجرد جسد فى نظر الغرب، أو حيوان جنسى. إنه فناء الشعب المقهور فى ذاتٍ قاهرة.

يطير «مصطفى» الموظف فى وزارة التجارة إلى هولندا فى مهمة عمل رسمية، ثم يعرّج على النمسا للترفيه، ويحاول الإيقاع بامرأة أوربية باعتباره زير نساء، وينجح فى الإيقاع بموظفة عائدة من عملها، ويقضى معها ليلة، بينما زوجها مسافرٌ، وأطفالها نائمون فى حجرة مجاورة، وتكشف الرواية صعوبة اللقاء الحقيقى بين الثقافتين؛ فالسيدة تتخيل فى لحظة المضاجعة أنها مع زوجها، وبالمثل يتخيل «مصطفى» نفسه مع زوجته، فهو لقاء جسدى عابر خارجى لا يمس التركيب الداخلى، وهو يعنى فقدان الثقة فى قدرة ثقافتنا على الارتقاء لثقافة الآخر المتفوق.

تقول له: ـ أتعلم أنى كنت معه؟

ـ مع مَنْ؟

ـ مع ألفريد.

ـ متى؟

ـ حين كنت معك».

ويشير انتهاء العلاقة العابرة بين الطرفين إلى نزعة التشاؤم من إمكانية إنجاح حوار متكافئ بين الثقافتين، ولا فائدة من حوار ثقافتين تقوم علاقتهما على منطق

مغلوط أو على بعد حسّى، على نزهة فى حقيقتها استلاب لا يمثل فيه العرب إلا دور الطبيعة البدائية الشهوانية، وإن كانت رؤية «إدريس» تطورت فى رواية "نيويورك 80"، حيث يحدث تبادل لأدوار الصياد والفريسة.

ـ رواية «عين الشمس» للمصرية أهداف سويف (1992)

يتحقق الطابع الجنسي للضدين، ولكن باتجاه معكوس، فبطلتها «آسيا» التى يفشل زوجها «سيف» فى فض بكارتها ليلة الزفاف، وتعيش زوجة عذراء، تلتقى بـ«جيرالدستون» الإنجليزى، وتطارحه الغرام، ويفض بكارتها فى لحظات (ويلاحظ رشيد العنانى أن اسمه مركب من مقطعين Gerald أى الطاعن بالرمح، و Stone أى الحجر، مما يؤول رمزيًا إلى الاختراق والصلابة)، وتتسم العلاقة بينهما بطابع حسّى جسدى، ويتسم بسلوك غريزى وهمجى، كما يستغل «آسيا» ماديًا بين الحين والآخر، وهو ما يؤكد الفجوة بين الشرق الروحى والغرب المادى، وأن وجه اللقاء الممكن نفعى مادى يتمثل من وجهة نظره فى: الجنس والمال.

إلا أن ثمة نقدًا لهذا الشرق الحضارى؛ فزوجها «سيف» ماضٍ يمثل الخمول والعجز والبلادة، أما «آسيا» ـ التى تعيد اكتشاف نفسها من خلال اللقاء مع الآخر ـ فتمثل الأمل فى الشرق الناهض بعد عصور التخلف والكمون.

ـ رواية «نساء على سفر» للعراقية هيفاء زنكنة (2001)

تصور الرواية حياة خمس سيدات عراقيات فى المنفى البريطاني، هاربات من الحكم الشمولى، ويتابعن محنة الوطن من بعيد، كما يمارسن نشاطًا سياسيًا فى المنفى فيشتركن فى المظاهرات ضد قصف العراق بعد الانسحاب من الكويت، وتشترك النساء الخمس فى سمة الاستقلال عن الرجل، فيتحملن مسئولية تدبير حياة عائلاتهن.

تتعرف إحداهن وهى «إقبال» على الإنجليزى «جون»، وهى مطلقة وأم لطفل، وترفض الزواج من «جون» فى البداية خوفًا من شبح الزيجة الأولى الفاشلة، إلا أنها تقبل بعد أن التقت به جنسيًا، فى مشاعر أيروتيكية، فتملؤها بهجة الحياة، مما يعطى للغرب فى هذه الرواية وجهين: فضاء الحرية التى يفتقدها

العربى فى وطنه، والوجه الجنسى الذى يشبع الجوع الجنسى للمرأة الشرقية؛ حيث يتظاهر الشرق ويتباهى بكونه مصدرًا للإشباع الجنسى فحسب.

ـ رواية «اللاز» للجزائرى الطاهر وطار (1983)

يتحول الضابط الفرنسى المتلذذ بتعذيب ضحاياه من الفلاحين الجزائريين حتى الموت إلى شاذ سالب فى الفراش، كما يطلب من «بعطوش» الجزائرى أن يضاجع خالته ليستمتع بمشهد المضاجعة. وعندما يهرب عشيقه «اللاز»، يطلب من «بعطوش» أن يحل محله فى السرير، فالعلاقة بين الطرفين: الشرقى والغربى، أو المستعمر، هى علاقة استغلالية امتصاصية؛ فالضابط يتحول من امتصاص ثروات الجزائر إلى امتصاص رجولة أبنائه بإشباع شذوذه الجنسى، كما يدمج هنا فكرة الخيانة بالقذارة والشذوذ.

ويُكمل هذا أن الجنود الفرنسيين كانوا يغتصبون الجزائريات أيضًا، وهنا تدين الرواية الحضارة الفرنسية الغربية بأنها حضارة مخنثة توغل فى النعومة وادعاء التفوق والسلام، لكنها تبيد الشعوب المحتلة وتستغلها إلى أقصى حد.

ـ رواية «الجانب الآخر من الشرق» للروائى الأردنى مفيد نخلة (2005)

يسافر بطلها الأردنى «زين العلى» إلى أوربا، بعد أن يفشل فى الحصول على وظيفة فى وطنه، ويبحث عن وسيلة لتوطيد وجوده فى البلد الأجنبى، فلا تنطبق عليه مواصفات اللجوء السياسى، فيلجأ إلى الحل الوحيد أمامه بالزواج من امرأة مواطنة، ولكنه يفشل فى الزواج من أنثى مناسبة، ولا يجد إلا الزواج من امرأة مفرطة البدانة اسمها «ليزلى»، تشترط عليه أن تنجب منه طفلًا ويفترقان، إلا أنها تكتشف لاحقًا عجزها عن الإنجاب بسبب بدانتها، ويتعرف «زين» على سيدة ثرية هى «ميرا» صاحبة مزرعة، ويدب خلاف بينها وبين زوجها فتقترن بـ«زين» حيث يمثل لها الزوج والعبد معًا.

وتتسع الفجوة بينهما وتنجب من «زين» طفلًا، وتموت، ويموت الطفل بدوره فى حادث قطار مع مربيته النفسية والثقافية، ويعود «زين» فى النهاية إلى وطنه..

هنا يتحول الشرقي إلى أداة استعمالية تسبغ عليه سمة (التشيؤ)، حيث يفقد ماهيته الإنسانية ويصبح شيئًا أو أداة، وعبدًا جنسيًّا يُشترى بالمال.

اللقاء بين الشرق والغرب هنا لقاء نفعي زائف وحسيٌّ خارجي، يقايض فيه طرفٌ جسدَه بالمال، ولم يعد الشرق يعنى الروح، ولا الغرب يعنى الحرية.

ـ رواية «مسك الغزال» للبنانية حنان الشيخ (1988)

مع أن الرواية تحافظ شكلًا على ثنائية الذكر الشرقى الفحل والأنثى الغربية، إلا أنها تعكس الدور؛ حيث تهيم «سوزان» الغربية بفحولة «معاذ» الثرى الخليجى، وتطلب الطلاق من زوجها لكى تستأثر بـ«معاذ» كاملًا، والذى يشبع ملذاتها الحسية الجسدية الشبقة، وعندما تسمع بنبأ إصابتها الجنسية المعدية تنحرف العلاقة إلى الفوز بثروته، والإثراء من تسويق سلعة شرقية رخيصة فى أسواق بلدها. وهنا تبدت العلاقة بين الشرق الجاذب بثرائه النفطى وفحولته الجسدية، والغرب الأنثوى الطامع فى مصدرى هذا الثراء الشرقى.

رابعًا: وجه الغرب المتصالح مع الشرق

ثمة رؤية روائية بشَّرت بإمكانية المصالحة بين الشرق والغرب؛ حيث يملك كل طرف ما يهبه للآخر، ومن ثم يمكن إقامة جسر للتفاهم والاعتراف المتبادل بين الفضاءين الحضاريين المتنازعين.

ويمثل هذه الرؤية بوضوح الروائى اللبنانى «سهيل إدريس» فى رواية "الحى اللاتينى"، والروائى المصرى «بهاء طاهر» فى رواية "الحب فى المنفى"، والروائية السورية «حميدة نعنع» فى رواية "من يجرؤ على الشوق".

ـ رواية «الحى اللاتينى» للّبنانى «سهيل إدريس» (1953)

لم ينحز «سهيل إدريس» إلى الشرق أو الغرب، وثمة إعجاب كبير لدى بطلها بحضارة الغرب؛ حين يغادر البطل المؤمن بالقومية العربية بيروت عام 1949 ليدرس فى السوربون، ويلتقى بـ «جانين مونترو»، وتحمل منه، إلا أنه يرفض الارتباط بها مفضلًا البقاء فى وطنه، وعندما عاد إلى فرنسا رفضت هى العودة معه

والزواج منه، بعد أن أجهضت جنينها قائلة: «لسنا على صعيد واحد. لا لن أذهب معك، وعد أنت يا حبيبى العربى إلى شرقك البعيد الذى ينتظرك ويحتاج إليك». إنها ترفضه بعد أن أصبحت امرأة ضائعة.. مومسًا .

وقلق البطل، هو قلق الشباب العربى الذى يسبب له العذاب على ضِفَّتى المتوسط فى الخمسينيات من القرن الماضى، والرواية وجودية بامتياز، وهو يتأثر بفلسفة «سارتر» ويغدو إلى وطنه فى النهاية متصالحًا مع خطاياه، ويعود إلى وطنه متفائلًا وملتزمًا ومتحررًا، بعد أن تعلم فى الغرب.

تنبنى الرواية على تقابلات ثنائية: (شرق/ غرب)، (رجل/ امرأة)، (استقلال/ خضوع)، فالبطل يخضع للتقاليد المحلية، ولسطوة أمه، وفى حين يكون الشرق محملًا بالموروث الثقافى الضاغط، وبسطوة الآباء والخداع والكبت الجنسي نجد الغرب ساح الحرية. وبين خيارى التبعية المطلقة للثقافة الغربية، والانعزال فى ثقافة محلية مغلقة، اختارت الرواية التنقل عبر الحدود فاتحة فرصة الحوار بين الثقافتين. ولعل تأثره بوجودية «سارتر»، وتمسكه بانتمائه القومى العربى دون تعارض من وجهة نظره ما يؤكد إمكانية هذا اللقاء، وإن كان هذا اللقاء الحضارى غير مكتمل، حيث يموت الجنين، أى صعوبة اللقاء دون أن يطغى جانب على الآخر.

- رواية «الحب فى المنفى» لـ«بهاء طاهر» (1995)

تدور إشكالية المثاقفة على مستويين: الشرق والغرب، والشمال والجنوب. الأولى تخص علاقة المثقف العربى بالغرب الأوربى، والثانية تخص علاقة الرجل الأبيض بالإفريقى الأسود.

إذن تقوم الرواية على عدة مرويات تتجمع عند السارد الرئيسى. بطل الرواية صحفى مصرى ناصرى، يعمل مراسلًا لصحيفته فى عاصمة أوربية يرمز إليها بالرمز (ن)، وتهمل صحيفته ما يرسله من تقارير بسبب عدائه لسياسات الحقبة الساداتية، وما بعدها.

يدور الزمان الروائى عام 1982، إلا أنه يبدأ منذ الخمسينيات، مرورًا

بالاجتياح الإسرائيلى للبنان، ويتعرف هناك على «بريجيت» المرشدة السياحية النمساوية، التى كانت متزوجة من قبل بطالب إفريقى من غينيا بيساو، ويعاديها مجتمعها رافضًا استمرار علاقة زواجها، ويضطهدهما حتى ينهار الزواج ويجهض طفلها ويستسلما للانفصال، وينهار «ألبرت» الإفريقى وينضم إلى السلطة المستبدة فى بلاده.

تُدين الرواية عنصرية الحضارة الغربية وقيمها من: جشع وعنصرية وأنانية، كما تُدين التحيز الغربى للكيان الصهيونى، ومع ذلك تراهن الرواية على قدرة الحب على تصحيح الفجوة الحضارية، وعلى تجاوز ذكريات الظلم الاستعمارى لبقية العالم.

لا نصادف هنا علاقة جنسية مثل بقية روايات تصادم الشرق والغرب، بل تتعلق «بريجيت» به لأنه أب بديل عن أبيها المهزوم، وهو مهزوم بالمثل فى زواجه وعمله ووطنه.

لم تعد هناك حاجة لمن يعوض الرجل الشرقى عن شعوره بالنقص إزاء المستعمر الأوربى؛ فليست العلاقة بين رجولة وأنوثة، فالبطل، وزميله «إبراهيم»، والصحفى اليسارى المناصر للقضية الفلسطينية والمهمش فى مجتمعه د.«مولر»، و«بريجيت»، يتحالفون فى الدفاع عن حقوق الإنسان فى فلسطين ولبنان وأمريكا اللاتينية، وهؤلاء المثقفون ينحازون إلى جوهر الإنسانية، وكرامة الإنسان وحريته وحقوقه، ويجسّدون معنى الإنسان الحقيقى.

تمثل «بريجيت» المثقفة العاشقة، وكذلك د. «مولر» ـ رئيس منظمة لجنة الأطباء الدولية لحقوق الإنسان ـ الوجه الإنسانى السامى للغرب: قيم النزاهة والعدالة والحب، والقدرة على تخطى جلد الذات إلى التوجه مع الآخر، والتضامن مع ضحايا الاستعمار والديكتاتورية.

إن «بريجيت» تصرخ معترضة على قيم مجتمعها الغربى تجاه علاقتها بالشاب الإفريقى: «يغمض الناس فى بلدنا عيونهم عن العلاقة بيننا على أنها نزوة عابرة، أما الزواج فهو جريمة دنس للجنس الأبيض كله».

- رواية "ربيع حار" للفلسطينية «سحر خليفة» (2004)

قليلة تلك الروايات التى قدمت صورة للأوربى الذى يمتلك قدرة كبيرة ورغبة حقيقية فى فهم الآخر، وفهم قضيته، بل وينحاز إلى عدالة هذه القضية، تقدم «سحر خليفة» فى روايتها فتاتين: «راشيل» الإنجليزية و«ميرا» اليهودية، اللتين تشاركان فى درع بشرية تقاوم محاولة الجرافات الإسرائيلية هدم بيوت الفلسطينيين لإقامة الجدار العازل، ولكنهما تُدهس وتموت أمام وحشية آلة الهدم الإسرائيلية. ومن الواضح أن «سحر خليفة» توظف واقعة سحق ناشطة السلام الأمريكية «راشيل خورى» فى غزة دفاعًا عن حق الفلسطينيين فى أرضهم.

هنا تسقط الفتاة الإنجليزية - الأمريكية فى الواقع - دفاعًا عن حق الإنسان الفلسطينى فى أرضه وحقله وسلامه، وهنا تصل «سحر خليفة» بحدود العلاقة مع الآخر إلى سقفها الأعلى، محاولة بناء المستقبل على أنقاض ماضٍ أسهمت فيه سياسات بلدها فى اغتصاب فلسطين، منذ وعد بلفور 1917، وحتى اليوم. تنفذ الرواية إلى أفق مستقبلى، وتنطلق من رحابة الهوية الإنسانية، متجاوزة نمطية الآخر المتصلبة، ويحدث اللقاء على أرضية الحق والعدالة، وذاك عندما تنضم الناشطة الإنجليزية وزميلتها اليهودية إلى مظاهرة الدفاع عن ممتلكات وأراضى وحياة الفلسطينيين ضد آلة الدمار الإسرائيلية، التى تقوم بسحق «راشيل» بالفعل.

تصف الرواية مشهد السحق: «فتحت ذراعيها مثل الصليب وأخذت تصرخ: Stop, Stop.. لكن الجرافة تتقدم مثل الزلزال، تدك الأرض فتفلقها، وتمشى كالرخ وتترنح مثل الغيلان.. مشت لتتلقاها مثل الصليب؛ ذراعاها مفتوحتان، والشعر الأشقر يتطاير من حمم الوهج، والجرافة تقترب ببطء وتترنح، وذاك السائق فى أعلى الرأس، رأس زجاجى يلمع من وهج الشمس، وذاك السائق يلمع أيضًا، يلبس نظارة زجاجية مثل الضفدع وغطاس البحر.

ذاك السائق لا يتزحزح، رجل آلى، إنسان حديدى، والنظارات مثل الضفدع.. لطمت فلاحة، وصاح الشباب: الله أكبر، لكن الله كان يحدد مسيرة التاريخ، ومشى التاريخ مثل العقرب وساعة بيج بن. فتاة تحلم بالحب وضمير الناس. ابنة «تاتشر» تحت الدواليب. صورة ابنة «تاتشر» كانت بلا دين، صورة ابنة «تاتشر» صارت منا قديسة مسيحية حين نعاها خورى اللاتين».

هذا الكتاب

هو مبحث في الصورة والإدراك والتصوّر. ومعلومٌ أن الصُّوَر المغلوطة والسلبية هي صانعة الحروب والدمار.. فعلى مدى التاريخ، وقفت صورة سلبية في ذهن جماعة أو أمة أو شعب وراء نداء إعلان الحروب. ورفعت "العولمة" و"فلسفة ما بعد الحداثة" و"النيوليبرالية الجديدة" من أهمية الصورة، بل إن كثيرًا من العداوات والصداقات تقف وراءها صورة معينة. أضف إلى ذلك اعتبارًا آخر هو أن فهم الذات، وتفكيك هذا الفهم، لا يتم إلا بفهم الآخر؛ حيث إن الآخر مُتَمِّم للأنا، وتعريف الأنا لا يتم إلا باستدخال الآخر.

وهدف هذا الكتاب هو تدعيم الجسر المستحيل والممكن بين ضفتي المتوسط، والفضاء العربي والشرقي وضفة الأطلسي، انطلاقا من وحدة الأزمة، ووحدة الإنسان، ووحدة المصير. إنه دعوة إلى البحث عن الجذور المشتركة وتنميتها، وإبداع مشابهات جديدة تنمي الاحترام المتبادل، وتوفر للتنوع الثقافي فرصة الازدهار.




6 224000 858070